كتاب

التوحيد

المسمّى

الأدلة على الحكمة والتدبير والرد على القائلين بالأهمال ومنكري الحكمة

املاه الامام جعفر الصادق بن الامام محمد الباقر بن الامام علي زين العابدين
بن الامام الحسين الشهيد بن الامام علي بن ابي طالب المرتضى ثالث
الخلفـــاء الراشدين رضي الله عنهم وأرضاهم آمين

صححه وعلق حواشيه وطبعـــه على نفقته

محمد عبد الرزاق حمزة
مديردار الحديث ومدرس بالحرم الشريف

الطبعة الثانية طبعت عن نسخة قديمة مطبوعة بتاريخ ١٣٢٩ ﻫ بدار السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام على رسل الله وخاتمهم سيد البشر اجمعين ، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم الى يوم الدين .

(وبعد) . . . فقد كنت رأيت عند بعض الاخوان رسالة تسمى « التوحيد » للامام جعفر الصادق رضي الله عنه ، وعن آبائه ، يذكر فيهـــا آيات الله في الأنفس والآفاق ، مما يثبت حكمة الله وعلمه وتدبيره لخلقه وينفي قول الملاحدة الدهرية الذين يقولون : بالصدفة والاهمال ، وعدم التدبير والحكمة ، وبالتالي نفي وجود رب العالمين .

قرأتها حينئذ واعجبني اسلوبها وقربه من مدارك الجمهور وسهولة فهمها على الدهماء[1] مع احقية ماجاء فيها من أدلة وبراهين .

ثم تركتها بعد ذلك محفوظة لحين الحاجة اليها .

وقد ظهر في هذه الايام نَكِرَةٌ يريد أن يُعرف بالكفر ويظهر بانكار وجود الله تعالى ، حتى عده بعضهم من عميان

(١) الدهماء أي عامة الناس .

الماسونية المسلطين على هدم مقدسات الانســانية من خُلقية وأدبية ودينية ، وربطه بعضهم بكلاب صهيون أعداء الاسلام والعرب والناس اجمعين .

فرأيت أن الحاجة ملحة لنشر هذه الرسالة القيمة ، تثبيتاً لايمان من يقرؤها بفهم وروية ، بل لا يخلو قارؤهامن فائدة تفيده في ايمانه بالله وحكمته وتدبيره ،وبغض هؤلاء العمي الصم البكم الذين لا يعقلون . . .

وقد صححتها على قدر الطاقة ، ووضعت عليها حواشي قد تروق لبعض الناس وأعتذر لمن لا تروق لهم ، بالمثل المصري المشهور : « لولا اختلاف الانظار لبارت السلع في الاسواق » فالسوق يجتمع فيه من يريد الملح ومن يريد السكر والمحتاج الى الخبز او اللحم او الفاكهة ، وناشد الكسوة والثياب الخ ..

حتى يعمر كون الله تعالى على ما اراده قال تعالى : (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة . . قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال اني اعلم ما لا تعلمون) .

آمنا بعلم الله وحكمته وتدبيره في خلق هذا العالم الواسع الاطراف بشموسه ،ونجومه ؛ وكواكبه ، وأقماره ، وأراضيه ، وحكمته في خلق هذا النوع البشري أرقى ما على الارض من حيوان ونبات : (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) .

صدق الله العظيم

لا أحب ان اضيع عليك وقتـــك في مقدمة اطولها ، بل اوفر لك الوقت بايجازها لتصرفه في مطالعة الكتاب وحواشيه.

والحمد لله أولاً وآخراً والسلام على من اتبع الهدى .

صباح الجمعة ١٣ ربيع الآخر عام ١٣٧٦ هـ

١٦ تشرين الثاني (نوفمبر) عام ١٩٥٦ م

كتبه

محمد عبد الرزاق حمزه

المدرس بالحرم المكي - ومدير دار الحديث بمكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أوجد الموجودات ، وجعل فيها دلائل ربوبيته واضحات شاهدات . وصلى الله تعالى على محمد رسوله الى كافة الناس بالبينات الجالية القلوب الى الاقرار بالباري وللجاحدين رادعات صادّات . وعلى الأئمة من ذريته سادة الخلق ولهم الى ذي الحق هداة . وعلى إمام عصرنا الخيم ؟ المقيم دعوة الحق بالمطلقين؟ الدعاة . وايد الله داعي هذا الوقت بالمواد اللطيفة والبركات .

(اما بعد) فهذا كتاب يشتمل على حكمة الباري جل وعلا في خلق العالم ومواليده الذي يسكن اليه المؤمنون ويتحير فيه الملحدون لما فيه من صواب القول وسديده الذي ذكره الصادق عليه السلام للمفضل بن عمرو وهو مقطوع اول ورقة والموجود ما يليه هذا نصه وشرفه .

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب التوحيد

رواية المفضل بن عمرو

روى محمد بن سنان قال حدثني المفضل بن عمرو قال: كنت ذات يوم بعد العصر جالساً في الروضة بين القبر والمنبر وانا مفكر فيما خص الله تعالى به سيدنا محمداً صلى الله تعالى عليه وعلى آله من الشرف والفضائل وما منحه واعطاه وشرفه وحباه مما لا يعرفه الجمهور من الأمة ، وما جهلوه من فضله وعظيم منزلته وخطير مرتبته فإني كذلك اذ أقبل ابن ابي العوجاء(١) فجلس بحيث اسمع كلامه .

فلما استقر به المجلس اذا رجل من أصحابه قد جاء فجلس اليه .

فتكلم ابن أبي العوجاء فقال : لقد بلغ صاحب هذا القبر العز بكماله وحاز الشرف بجميع خصاله ونال الحظوة في كل احواله .

---

(١) اسمه عبدالكريم زنديق . ملحد دهري

فقال له صاحبه انه كان فيلسوفاً ، ادعى المرتبة العظمى والمنزلة الكبرى ، وأتى على ذلك بمعجزات بهرت العقول وضلت فيها الأحلام ، وغاصت الالباب على طلب علمها في بحار الفكر فرجعت خاسئات وهي حسير ، فلما استجاب لدعوته العقلاء والفصحاء والخطباء دخل الناس في دينه افواجاً فقرن اسمه باسم ناموسه فصار يهتف به على رؤوس الصوامع ، في جميع البلدان والمواضع ، التي انتهت اليها دعوته وغلبتها كلمته ، وظهرت فيها حجته براً وبحراً وسهلاً وجبلاً في كل يوم وليلة خمس مرات مردداً في الاقامة ليتجدد في كل ساعة ذكره لئلا يخمل امره .

فقال ابن ابي العوجاء دع ذكر محمد (صلى الله تعالى عليه وعلى آله) فقد تحير فيه عقلي وضل في امره فكري وحدثنا في ذكر الاصل الذي نمشي له ثم ذكر ابتداء الاشياء وزعم ان ذلك باهمال لا صنعة فيه ولا تقدير ولا صانع ولا مدبر بل الاشياء تكون من ذاتها بلا مدبر وعلى هذا كانت الدنيا لم تزل ولا تزال .

قال المفضل فلم أملك نفسي غضباً وحنقاً فقلت يا عدو الله ألحدت في دين الله وانكرت الباري جل قدسه الذي خلقك في أحسن تقويم وصورك في أتم صورة ونقلك في أحوالك حتى بلغ بك الى حيث انتهيت فلو تفكرت في نفسك وصدقك لطيف حسك لوجدت دلائل الربوبية وآثار الصنعة فيك قائمة وشواهده جل وتقدس في خلقك واضحة وبراهينه لك لائحة .

فقال : يا هذا . ان كنت من أهل الكلام كلمناك فان

ثبتت لك حجة تبعناك وان لم تكن منهم فلا لك كلام وان كنت من أصحاب جعفر بن محمد الصادق فما هكذا يخاطبنا ولا بمثل دليلك يجادل معنا ، ولقد سمع من كلامنا اكثر مما سمعت فما افحش في خطابنا ولا تعـدى في جوابنا وانه للحليم الرزين العاقل الرصين لا يعتريه خُرق ولا طيش ولا نزق يسمع كلامنا ويصغى الينا ويستعرف حجتنا حتى اذا استفرغنا ما عندنا وظننا أنا قطعناه أدحض حجتنا بكلام يسير وخطاب قصير يلزمنا به الحجة ويقطع العذر ولا نستطيع لجوابه رداً فان كنت من اصحابه فخاطبنا بمثل خطابه .

قال المفضل فخرجت من المسجد محزونا مفكراً فيما بُلي به الاسلامُ وأهله من كفر هذه العصابة وتعطيلها . فدخلت على مولاي عليه السلام - يعني جعفراً - فرآني منكسرا فقال مالك فأخبرته بما سمعت من الدهريين وبما رددتُ عليهما .

فقال يا مفضل لألقين عليك من حكمة البـاري جـل وعلا وتقدس اسمه في خلق العالم والسباع والبهائم والطير والهوام وكل ذي روح من الانعـــام ، ومن الشجر المثمر والحبوب والبقول والمأكول ما يعتبر به ويسكن الى معرفته المؤمنون ويتحير فيه الملحدون فبكّـر علي غداً .

قال مفضل فانصرفت من عنده فرحاً مسروراً وطالت عليّ تلك الليلة انتظارا لما وعدني به .

فلما أصبحت غدوت فاستؤذِنَ لي عليه فدخلت بين يديه فأمرني بالجلوس فجلست ثم نهض الى حجرة كان يخلو فيهـــا ونهضت

بنهوضه فقال اتبعني فتبعته فدخل ودخلت خلفه فجلس وجلست بين يديه .

فقال يامفضل كأني بك وقد طالت عليك هذه الليلة انتظاراً لما وعدتك فقلت : بلى ، أجل يا مولاي .

فقال يا مفضل إن الله تعالى كان ولا شيء قبله وهو باق ولا نهاية له فله الحمد على ما ألهمنا ، والشكر على ما منحنا فقد خصنا من العلوم بأعلاها ومن الفعال بأسناها واصطفانا على جميع الخلق بعلمه وجعلنا مهيمنين عليهم بحكمه .

(فقلت) يا مولاي أتأذن لي أن اكتب ماشرحته وكنت أعددت معي ما أكتب فيه فقال لي : افعل يا مفضل أن الشكاك(١) جهلوا الاسباب والمعاني في الخِلقة وقصرت افهامهم عن تأمل الصواب والحكمة فيما ذرأ الباري جل قدسه وبرأ من صنوف خلقه في البر والبحر والسهل والوعر فخرجوا بقصر علومهم الى الجحود ، وبضعف بصائرهم الى التكذيب والعنود(٢) حتى انكروا خلق الاشياء وادعوا أن تكونها بالاهمال لا صنعة فيها ولا تقدير ولا حكمة من مدبر ولا صانع ، تعالى الله عما يصفون وقاتلهم الله أنى يُؤفكون(٣) فهم في ضلالهم وغيهم وتحيرهم بمنزلة عميان دخلوا داراً قد بنيت أتقن بناء وأحسنه ، وفرشت بأحسن الفُرُش وأفخرها وأعد فيها ضروب الاطعمة والاشربة والملابس والمآرب التي يحتاج اليها ولا يستغنى

(١) جمع شاك من الشك والريب . (٢) العناد . (٣) يصرفون عن الحق الى الباطل

عنها ، ووضع كل شيء من ذلك موضعه على صواب من التقدير وحكمة من التدبير ، فجعلوا يترددون فيهـــا يميناً وشمالاً ويطوفون بيوتها إدباراً وإقبالاً محجوبة أبصارهم عنها لا يبصرون بنية الدار وما اعد فيها وربما عثر بعضهم بالشيء الذي قد وضع موضعه واعد للحاجة اليه وهو جاهل للمعنى فيه ولِمَ أُعد ولماذا جعل كذلك؟ فتذمَّر وتسخَّط وذم الدار وبانيها فهذه حال هذا الصنف في انكارهم ما انكروا من أمر الخلقة وثبات الصنعة ، فانهم لما غربت أذهانهم عن معرفة الاسباب والعلل في الاشياء صاروا يجولون في هذا العالم حيارى ولا يفهمون ما هو عليه في اتقان خلقته وحسن صنعته وصواب هيئته وربما وقف بعضهم على الشيء يجهل سببه والارب(١) فيه فيسرع الى ذمه ووصفه بالاحالة والخطأ كالذي أقدمت عليه المنانية(٢) الكفرة وجاهرت به الملحدة المـــارقة الفجرة واشباههم من اهل الضلال المعللين أنفسهم بالمحال فيحق على من أنعم الله عليه بمعرفته وهداه لدينه ووفقه لتأمل التدبير في صنعة الخلائق والوقوف على ما خلقوا له من لطيف التدبير وصواب التقدير بالدلالة القائمة الدالة على صانعها أن يكثر حمد الله مولاه على ذلك ويرغب اليه في الثبات عليه والزيادة منـه فانه جـل اسمـــه يقول « لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد » .

(١) الفرض والحكمة . (٢) المانوية وهم كفرة المجوس الذين يزعمون للخير والنور الها وللشر والظلام الها آخر وقال فيهم الشاعر :

وكم لظلام الليل عندك من يد ... تخبر أن المــانوية تكذب

اول الادلة على الباري جل جلاله

يا مفضل اول العبر والدلالة على الباري جل قدسه بهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي ، فانك اذا تأملت العالم بفكرك وخبرته بعقلك رايته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج اليه عباده فالسماء مرفوعة كالسقف والأرض ممدودة كالبساط والنجوم مضيئة منضودة كالمصابيح والجواهر مخزونة كالذخائر وكل شيء فيه لشأنه مُعد .

والانسان كالمملك لذلك البيت والمخول جميع ما فيه وضروبه المهيأة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملاءمة ، وان الخالق له هو الذي ألفه ونظمه بعضاً الى بعض جل قدسه وتعالى جده وكرم وجهه ولا اله غيره تعالى الله عما يقول الجاحدون وجل وعظم عما ينتحله الملحدون .

ذكر خلق الانسان

نبدأ يا مفضل بذكر خلق الانسان فاعتبر به .

فاول ذلك تدبير الجنين في الرحم وهو محجوب في ظلمات ثلاث ظلمة البطن وظلمة الرحم وظلمة المشيمة حيث لا حيلة عنده في طلب غذاء ولا دفع اذى ولا استجلاب منفعة ولا دفع مضرة فانه يجري اليه من دم أمه ما يغذوه كما يغذو الماء النبات فلا يزال ذلك غذاءه(١) حتى اذا كمل خلقه واستحكم بدنه وقوي أديمه(٢) على مباشرة الهواء وبصره على ملاقاة الضياء هاج الطلق بامه فازعجه اشد ازعاج وأعنفه حتى يولد .

فاذا ولد صرف ذلك الدم الذي كان يغذوه من دم امه الى ثدييها وانقلب الطعم واللون الى ضرب آخر من الغذاء اللبن وهو اشد موافقة للمولود من الدم فيوافيه في وقت حاجته اليه .

---

(١) يتغـذى الجنين بما يترشح في الرحم من شراينه وأوردته مما يسمى بالاندسموز فتمتصه شراينه واوردتـه ولكل من الام والجنين دورته الدموية لا تختلطان . (٢) جلده .

فحين يولد قد تلمظ وحرك شفتيه طلباً للرضاع(١) فهو يجد ثديي امه كالاداوتين المعلقتين بصدرها لحاجته فلا يزال يغتذي باللبن ما دام رطب البدن رقيق الأمعاء لين الاعضاء .

حتى اذا تحرك واحتاج الى غـذاء فيه صلابة ليشتد ويقوى بدنه طلعت له الطواحين من الاسنان والاضراس يمضغ بها الطعام فيلين عليه ويسهل له إساغته(٢) فلا يزال كذلك حتى يدرك .

فاذا أدرك وكان ذكراً تميز الرجل بالذي يخرج به من حد الصبا وشبه النساء(٣) وان كانت انثي يبقى وجهها نقياً من الشعر(٤) لتبقى لها البهجة والنضارة التي تحرك الرجل لما فيه دوام النسل وبقاؤه .

اعتبر يا مفضل فيما يدبر به الانسان في هذه الاحوال المختلفة هل مثله يمكن أن يكون بالأهمال ؟.

افرأيت لو لم يجر اليه ذلك الدم وهو في الرحم الم يكن يذبل أو يجف كما يجف النبات اذا فقد المـــاء ؟ ولو لم يزعجه المخاض عند استحكامه الم يكن سيبقي في الرحم ؟ ولو لم يوافقه اللبن بعد ولادته ألم يكن سيموت جوعاً أو يغتذي بغذاء لا

---

(١) بطريق الغريزة التي اودعها الله في الحيوان تسوقه بغير شعور الى ما ينفعه كما قال تعالى في جواب موسى لفرعون (ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) .

(٢) اي مع مايمتزج به من اللعاب الذي يلين الطعام ويهضم النشويات بعض الهضم.

(٣) اي باللحية والشارب وخشونة الصوت وقوة البدن واعضاء التذكير .

(٤) مع ما تزود به من مفاتن الانوثة ككبر الثديين والعجيزة وبضاضة الفخذين والساقين والسواعد وسائر الجسد .

يلائه ولا يصلح عليه بدنه ؟ ولو لم تطلع له الاسنان في وقتها الم يكن امتنع عليه مضغ الطعام واساغته ؟ او يقيمه على الرضاع فلا يشتد بدنه ولا يصلح لعمل؟ ثم كان يشغل امه بنفسه عن تربية غيره من الأولاد ، ولو لم يخرج الشعر في وجهه في وقته ألم يكن سيبقى في هيئة الصبيان والنساء ؟ فلاترى له جـــلالة ولا وقـــارا .

فقال مفضل فقلت له يا مولاي فقد رأيت من يبقى على حاله ولا ينبت الشعر في وجهه وان بلغ الكبر .

فقال : « ذلك بما قدمت أيديهم وان الله ليس بظلام للعبيد » فمن هذا الذي يرصده حتي يوافيه بكل شيء من هذه المآرب الا الذي انشأه خلقاً بعد ان لم يكن ثم توكل له بمصلحته بعد ان كان ، فان كان الاهمال يأتي بمثل هذا التدبير فقد يجب أن يكون العمد والتقدير يأتيان بالمحال لانهما ضد الاهمال وهذا فظيع من القول وجهل من قائله لان الاهمـال لا يأتي بالصواب ، والتضاد لا يأتي بالنظام تعالى الله عما يقول الملحدون علواً كبيراً .

ولو كان المولود فهماً عاقلًا لأنكر العالم عند ولادته ولبقي حيران تائه العقل اذا رأى ما لا يعرف وورد عليه ما لم ير مثله من اختلاف صور العالم والطير والبهائم الى غير ذلك مما يشاهده ساعة بعد ساعة ويوماً بعد يوم .

واعتبر ذلك بأن من مشى من بلد الى بلد وهو عاقل يكون كالواله الحيران فلا يسرع الى تعلم الكلام وقبول الأدب كما يسرع الذي سبي صغيراً غير عاقل .

ثم لو ولد عاقلاً كان يجد غضـــاضة اذا رأى نفسه محمولا مُرْضعاً معصباً بالخرق مسجى في المهد لأنه لا يستغني عن هذا كله لرقة بدنه ورطوبته (١) ، ثم كان لا يوجد له من الحلاوة والوقع من القلوب ما يوجد للطفل فصار يخرج الى الدنيا غبياً غافلاً عما فيه اهله فيلقى الأشياء بذهن ضعيف ومعرفة ناقصة ثم لا يزال يزيد في المعرفة قليلاً قليلاً وشيئاً بعد شيء حتى يألف الاشياء ويتمرن ويستمر عليها فيخرج من حد التأمل والحيرة فيها الى التصرف والاضطراب (٢) في المعايش بعقله وحيلته ، والى الاعتبار والطاعة ، والسهو والغفلة والمعصية .

وفي هذا ايضاً وجوه أخر فانه لو كان يولد تام العقل مستقلا بنفسه لذهب موضع حلاوة تربية الأولاد وما قدر ان يكون للوالدين في الاشتغال بالولد من المصلحة وماتوجب التربية للآباء من المكافآت بالبر والعطف عليهما عند حاجتهما الى ذلك منهم.

ثم كان الاولاد لا يألفون آباءهم لان الاولاد حينئذ يستغنون عن تربية الآباء وحياطتهم فيتفرقون عنهم حيث يولدون فـــلا يعرف الرجل أباه وأمه ولا يمتنع من نكاح أمه واخته وذوات المحارم منه اذ كان لا يعرفها .

واقل ما في ذلك من القباحة بل هو اشنع وأعظم وافظع وأفجع وأبشع ما لو خرج المولود من بطن أمه وهو يعقل ان يرى

---

(١) فضاضة عضله وعظمه (٢) اي التنقل والدوران

منها ما لا يحل له ولا يحسن به أن يراه(١) .

افلا ترى كيف اقيم كل شيء من الخلقة على غاية الصواب وخلا من الخطأ دقيقه وجليله؟ .. اعرف يا مفضل ما للأطفال في البكاء من المنفعة واعلم ان في ادمغة الأطفال رطوبة ان بقيت فيها احدثت عليهم احداثاً جليلة وعللا عظيمة من ذهاب البصر وغيره والبكاء يسيل تلك الرطوبة من رؤوسهم فيعقبهم ذلك الصحة في ابدانهم والسلامة في ابصارهم أفليس جاز ان يكون الطفل ينتفع بالبكاء ووالداه لا يعرفان ذلك فهما دائبان يسكنانه ويتوخيان في الأمور مرضاته لئلا يبكي وهما لا يعلمان ان البكاء أصلح له واجمل عاقبة(٢) .

فهكذا يجوز ان يكون في كثير من الاشياء منافع لا يعرفها القائلون بالاهمال ولو عرفوا ذلك لم يقضوا على شيء انه لا منفعة فيه من اجل انهم لا يعرفونه ولا يعلمون السبب فيه فان كل ما لا يعرفه المنكرون يعلمه العارفون وكثيراً ما يقصر عنه علم المخلوقين ويعلمه الله جل قدسه وعلت كلمته .(ومـــا اوتيتم من العلم الا قليلا).

فاما ما يسيل من افواه الاطفـــال من الريق ففي ذلك خروج الرطوبة التي لو ثبتت في أبدانهم لاحدثت عليهم الامور العظيمة كمن تراه قد غلبت عليه الرطوبة فأخرجته الى حد البله

---

(١) فرجها ودبرها (٢) في البكاء ايضاً تخفيف الحيوية عن اعصاب الباكي وتنشيط الرئة والمعدة والامعاء ودورة الدم .

والجنون والتخليط الى غير ذلك من الامراض المتلفة كالفالج (١) واللقوة وما اشبههما فجعل الله تلك الرطوبة تسيل من افواههم في صغرهم لما لهم في ذلك (٢) من الصحة في كبرهم فتفضل على خلقه بما جهلوه ويظهر لهم بما لم يعرفوه ولو عرفوا نعمه عليهم لشغلهم ذلك عن التمادي في معصيته فسبحانه ما اجل نعمته وأسبغها على المستحقين وغيرهم من خلقه وتعالى عما يقول المبطلون علواً كبيراً.

انظر الآن يا مفضل كيف جعلت آلات الجماع في الذكر والانثى جميعاً على ما ذلك عليه فجعل للذكر آلة ناشرة تمتد حتى تصل المضغة الى الرحم اذ كان محتاجا الى ان يقذف مادة في غيره وخلق للانثى وعاء يشتمل على المائين جميعاً ويحتمل الولد ويتسع له ويصونه حتى يستحكم اليس ذلك من تدبير اللطيف سبحانه وتعالى عما يشركون.

فكر يا مفضل في اعضاء البدن أجمع وتدبير كل منها للاداء، فاليدان للعلاج، والرجلان للسعي، والعينان للاهتداء والرؤية والفم للاغتذاء والمضوغ والمعدة للهضم والكبد للتخليص (٣) والمنافذ (٤) لتنفيذ الفضول والأوعية لحملها، والفرج

(١) الفالج شلل في احد جانبي الجسد من يد ورجل وعين واذن سببه انقطاع عرق دموي يسيل منه الدم في المخ، واللقوة صداع في احد جانبي الرأس.

(٢) عرف من فوائد اللعاب ترطيب اللسان والشفتين وهضم المواد النشوية عند المضغ ولعل ما زاد في فم الاطفال منه ما لا حاجة لهم منه.

(٣) تخليص الدم من الصفراء لتنصب في الامعاء فتهضم المواد الدهنية وتلين البراز فيخرج بسهولة خارج البدن ويذهب الدم الخالص الى دورته.

(٤) يعني الدبر والقبل والانف وغدد الدمع في العينين ومسام الجلد.

لاقامه النسل و كذلك جميع الأعضاء اذا ما تأملتها وأعملت فكرك فيها ونظرك وجدت كل شيء منها قد قدر لشيء على صواب وحكمة.

قال مفضل فقلت يا مولاي ان قوماً يزعمون ان هذا من فعل الطبيعة ؟

فقال: سلهم عن هذه الطبيعة ؟ أهي شيء له علم وقدرة على مثل هذه الافعال ام ليست كذلك فان أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من اثبات الخالق فان هذه صفته،وان زعموها تفعل هذه الافعال بغير علم ولا عمد وكان في افعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة علم ان هذا الفعل للخالق الحكيم فان الذي سموه طبيعة هو سنته في خلقه الجارية على ما اجراه عليه

فكر يا مفضل في وصول الغذاء الى البدن وما فيه من التدبير فان الطعام يصير الى المعدة فتطبخه (١) وتبعث بصفوه الى الكبد (٢) في عروق دقاق واشجة بينهما قد جعلت كالمصفى للغذاء لكيلا يصل الى الكبد منه شيء غير مهضوم فينكأها وذلك ان الكبد رقيقة لا تحتمل العنف ثم أن الكبد تقبله فيستحيل بلطف التدبير دماً وينفذه الى البدن كله في مجاري (٣) مهيئة لذلك

---

(١) تضمه بالعصارات المعدية التي تهضم منه المواد البروتونية من زلال اللحم والخبز والبيض واللبن الخ .

(٢) بعد ما يمر بالامعاء الدقاق والمصارين ويهضم فيها المواد النشوية والدهنية والسكرية ثم تتحول الى مستحلب يمتص بغدد الامعاء الى الكبد ثم الى دورة الدم.

(٣) هي الاوردة والشرايين التي يجري فيها الدم بدفعات القلب ويتصفى في الرئتين من ثاني اوكسيد الفحم السام ويأخذ بدله اوكسجينا صافياً يمد البدن باتحاده بالمواد السكرية والدهنية والنشوية بالقوة والحرارة والدفء في عملية احتراق بطيء

بمنزلة المجاري التي تهيأ للماء ليطرد في الارض كلها وينفذ ما يخرج منه من الخبيث والفضول الى مغايض قد اعدت لذلك فما كان منه من جنس المرة الصفراء جرى الى المرارة وما كان من جنس السوداء(١) جرى الى الطحال وما كان من البلة والرطوبة جرى الى المثانة فتأمل حكمة التدبير في تركيب البدن ووضع هذه الاعضاء منه مواضعها واعداد هذه الاوعية فيه لتحمل تلك الفضول لئلا تنتشر في البدن فتسقمه وتنهكه فتبارك من احسن التقدير وأحكم التدبير وله الحمد كما هو أهله ومستحقه .

قال مفضل يا مولاي صف نشو الابدان ونموها حالاً بعد حال حتى تبلغ التمام والكمال .

قال عليه السلام أول تصوير الجنين في الرحم حيث لا تراه عين ولا تناله يد ويدبره حتى يخرج سويا مستوفياً جميع ما فيه

---

(١) ذكر السوداء وجريها الى الطحال مما عرف عن اوائل الاطباء من اليونان والعرب اذ قسموا طبائع الحيوان والانسان اربعا والعناصر اربعاً اما الان فالطحال يخزن الدم ما زاد فيه عن الحاجة وفيه تفنى الكريات الحمراء الهرمة في الدم ويرسل بعناصرها الى مخ العظام لتتولد من جديد كريات اخرى شابة والصفراء تفرزها الكبد من الدم لان بقاءها فيه يولد اليرقان ثم تجمع في حويصلة صغيرة هي حويصلة المرارة لتخرج منها بقناة الى الامعاء الصغيرة فتهضم المواد الدهنية، والكليتان تفرزان البول وفيه محترقات المواد البروتونية من البولينا وغيرها من مخلفات خلايا البدن ولهما حالبان يسير فيهما البول حتى يتجمع في المثانة لوقت خروجه بارادة الانسان واللعاب يفرز لترطيب الفم واللسان وهضم النشويات ودمع العين لغسلها وترطيب الجفون والمخاط لترطيب الانف الخ . .

قوامه وصلاحه من الأحشـــاء والجوارح والعوامل الى ما في تركيب الاعضاء العظـــام من العظم واللحم والعصب والمخ والعروق والغضاريف .

فإذا خرج الى العالم كيف تراه ينمو بجميع أعضائه وهو ثابت على شكل وهيئة لا تتزايد ولا تنقص(١) الى أن يبلغ اشده ان مده في عمره أو يستوفي في مدته قبل ذلك .

هل هذا الا من لطيف التدبير والحكمة .

يا مفضل انظر الى مـــا خص به الانسان في خلقه تشريفاً وتفضيلاً على البهائم فانه خلق ينتصب قائمـــاً ويستوي جالساً يستقبل الأشياء ببدنه وجوارحه ويمكنه العـلاج (٢) والعمل فيها(٣) ولو كان مكبوباعلى وجهه كذوات الاربع لما استطاع ان يعمل شيئاً من الاعمال .

انظر الآن يا مفضل الى هذه الحواس التي خص بها الانسان في خلقه وشُرِّف بها على غيره كيف جعلت العين في الرأس كالمصابيح فوق المنارة ليتمكن من مطالعة الاشياء ولم تجعل في الاعضاء التي تحتها كاليدين والرجلين فتعرضها للآفات ويصيبها من مباشرة العمل والحركة ما يعللها ويؤثر فيها وينقص منها ، ولا في الاعضاء التي وسط البدن كالبطن والظهر فيعسر تقلبها

---

(١) يعني ان اعضاءه وصورته البدنية على نظام ثابت لا يزيد في اعضائه ولا ينقص منها . (٢) معالجة اعماله وممارستها .

(٣) في القيام والجلوس.

واطلاعها نحو الاشياء فلما لم يكن لها في شيء من هذه الأعضاء موضع كان الرأس أسنى المواضع للحواس وهو بمنزلة الصومعة لها فجعل الحواس خمساً لكي لا يفوتها شيء من المحسوسات ، فخلق البصر ليدرك الالوان(١) ولو لم يكن بصر يدركها لم تكن فيها منفعة ، وخلق السمع ليدرك الاصوات فلو كانت اصوات ولم يكن سمع يدركها لم يكن فيها ارب(٢) وكذلك سائر الحواس.

ثم هذا يرجع متكافئاً فلو كان سمع ولم تكن اصوات لم يكن للسمع موضع فانظر كيف قدر بعضها يلقى بعضاً فجعل لكل حاسة محسوساً يعمل فيه ولكل محسوس حاسة تدركه ، ومع هذا فقد جعلت أشياء متوسطة بين الحواس والمحسوسات لا تتم الحواس الا بها كمثل الضياء والهواء[٣] فانه لو لم يكن الضياء يظهر اللون لم يكن البصر يدرك اللون ولو لم يكن هواء يؤدي الصوت الى السمع لم يكن السمع يدرك الصوت[٤].

فهل يخفى على من صح نظره واعمل فكره ان مثل هذا الذي وصفت من تهيئة الحواس والمحسوسات بعضها يلقى[٥] بعضا وتهيئة اشياء اخر بها تتم الحواس لا يكون الا بعمل وتقدير من لطيف خبير.

فكر يا مفضل فيمن عدم البصر من الناس وما يناله من الخلل في اموره فانه لا يعرف موضع قدميه ولا يبصر ما بين

---

(١) التي يعكسها على العين سقوط النور عليها . (٢) غرض ونفع

(٣) الضياء لرؤية الالوان والهواء لتموج الاصوات

(٤) ذكروا انه لو اطلق مدفع على سطح القمر بجوار اذنك لم تسمعه لعدم وجود الهواء على سطح القمر (٥) اي بعضه سبب لبعض وشرط فيه .

يديه فلا يفرق بين الالوان وبين المنظر الحسن والقبيح ولا يرى حفرة ان هجم عليها وعدوا ان امرؤ اهوى اليه بسيف ولا يكون له سبيل الى ان يعمل شيئاً من هذه الصناعات مثل الكتابة[1] والنجارة والصياغة حتى انه لولا نفاذ ذهنه لكان بمنزلة الحجر الملقى (هل يستوي الاعمى والبصير)

وكذلك من عدم السمع يختل في امور كثيرة فانه يفقد روح المخاطبة والمحاورة ويعدم لذة الاصوات واللحون المشجية المطربة وتعظم المؤنة على الناس في محاورته حتى ينبرّ موابه ولا يسمع شيئاً من اخبار الناس واحاديثهم حتى يكون كالغائب وهو شاهد او كالميت وهو حي(ام هل يستوي الاصم والسميع)

فامامن عدم العقل فانه يلحق بمنزلة البهائم بل يجهل كثيرا مما تهتدي اليه البهائم (اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون).

افلا ترى كيف صارت الجوارح والعقل وسائر الخلال التي بها صلاح الانسان والتي لو فقد منها شيئاً لعظم ما يناله في ذلك من الخلل في خلقه على التمام حتى لا يفقد شيئاً منها لم يكن كان كذلك الا أنه خَلْق بعلم وتقدير .

قال المفضل فقلت لم صار بعض الناس يفقد شيئاً من هذه الجوارح فيناله من ذلك مثل ما وصفته يا مولاي .

قال عليه السلام ذلك للتأديب والموعظة لمن يحل ذلك به

(١)علموا العميان نوعاً من الكتابة المجسمة يعرفونها بلمس الاصابع تسمى طريقة بريل باسم مخترعها ولكنها تخصهم هم ولا تغني غناء البصر .

ولغيره بسببه كما قد يؤدب الملوك الناس للتنكيل والموعظة فلا ينكر ذلك عليهم بل يحمد من رأيهم ويتصوب من تدبيرهم ثم ان للذين تنزل بهم هذه البلايا من الثواب بعد الموت ان شكروا وانابوا ما يستصغرون معه ما ينالهم منها حتى أنهم لو خيروا بعد الموت لاختاروا ان يردوا الى البلايا ليزدادوا من الثواب (١) .

فكّر يا مفضل في الاعضاء التي خلقت افراداً وازواجاً ما في ذلك من الحكمة والتقدير والصواب في التدبير ، فالرأس مما خلق فرداً ولم يكن للانسان صلاح في ان يكون له اكثر من واحد، الا ترى انه لو اضيف الى رأس الانسان رأس آخر لكان ثقلا عليه من غير حاجة اليه لان الحواس التي يحتاج اليها مجتمعة في رأس واحد ، ثم كان الانسان ينقسم قسمين لو كان له رأسان، فان تكلم من أحدهما كان الآخر معطلا لا ارب فيه ولا حاجة اليه وان تكلم منهما جميعاً بكلام واحد كان احدهما فضلًا لا يحتاج اليه، وان تكلم من احدهما بغير الذي يتكلم به الآخر لم يدر السامع بأي ذلك يأخذ،وأشباه هذا من الاخلال

واليدان مما خلق ازواجاً ولم يكن للانسان خير في ان يكون له يد واحدة،لان ذلك كان يخل به فيما يحتاج الى معالجته من الاشياء الا ترى ان النجار والبناء لو شلت احدى يديه لا يستطيع ان يعالج صناعته وان تكلف ذلك لم يُحكمه ولم يبلغ منها ما يبلغه اذا كانت يداه تتعاونان على العمل .

---

(١) جاء في الحديث ان أهل العافية يوم القيامة يتمنون ان تكون قرضت ابدانهم بالمقاريض لما يرون من ثواب أهل البلاء .

أطل الفكر يا مفضل في الصوت والكلام وتهيئة آلاته في الانسان فالحنجرة كالأنبوبة لخروج الصوت واللسان والشفتان والاسنان لصياغة الحروف والنغم الا ترى من سقطت اسنانه لم يُقِم السين [1] ومن فقد شفته لم يصحح الفاء ومن ثقل لسانه لم يقم الراء واشبه شيء بذلك المزمار الأعظم فالحنجرة تشبه قصبة المزمار والرئة تشبه الزق الذي ينفخ فيه لتدخله الريح [2] والعضلات التي تقبض على الرئة ليخرج الصوت كالاصابع التي تقبض على الزق حتى تخرج الريح في المزامير، والشفتان والاسنان التي تصوت الصوت حروفاً ونغماً كالاصابع التي تختلف في فم المزمار فتصوغ صفيره الحاناً غير انه وان كان مخرج الصوت يشبه المزمار بالدلالة والتعريف فإن المزمار بالحقيقة هو المشبه بمخرج الصوت .

قد انبأتك بما في الأعضاء من الغناء في صنعة الكلام واقامة الحروف وفيها مع الذي ذكرت لك مآرب اخرى فالحنجرة ليسلك فيها هذا النسيم الى الرئة فتروح على الفؤاد بالنفس الدائم المتتابع الذي لو حبس شيئاً يسيراً لهلك الانسان [3] وباللسان

---

(١) والذال والدال (٢) فضلا عن كونها عضوا مهما للحياة بتصفيتها الدم من ثاني اكسيد الفحم الضار بالبدن وامداده بالاكسجين الذي لايحيا بدونه .

(٣) لاحتباس غاز ثاني اكسيد الكربون بالبدن وهو سام وحرمانه من الاكسجين الضروري لحياة البدن لتوليد الحرارة والقوة فيه باتحاده بمواد وقود البدن من الدهنيات والسكريات ، والنشويات فتتولد من الاتحاد الحرارة اللازمة لحياة البدن .

تذاق الطعوم فيميز بينها ويعرف كل واحد منها حلوها من مرها وحامضها من مزها ومالحها من عذبها وطيبها من خبيثها وفيه مع ذلك معونة على اساغة الطعام والشراب[1] ،

والاسنان لمضغ الطعام حتى يلين وتسهل اساغته وهي من ذلك كالسند للشفتين تمسكهما وتزاعمهما من داخل الفم واعتبر ذلك فانك تري من سقطت اسنانه مسترخي الشفة ومضطربها وبالشفتين يرتشف الشراب حتى يكون الذي يصل الى الجوف منه بقصد وقدر، لا يثجثج ثجا فيغص به الشارب أو ينكأ في الجوف ثم هما بعد ذلك كالباب المطبق على الفم يفتحهما الانسان اذا شاء ويطبقهما اذا شاء وفيما وصفنا من هذا بيان ان كل واحد من هذه الاعضاء يتصرف وينقسم الى وجهته من المنافع كما تتصرف الأداة الواحدة في أعمال شتى وذلك كالفأس تستعمل في النجارة والحفر وغيرهما من الاعمال .

ولو رأيت الدماغ اذا كشف عنه[2] لرأيته قد لف بحجب بعضها فوق بعض لتصونه من الأعراض وتمسكه فلا يضطرب، ولو رأيت عليه الجمجمة بمنزلة البيضة كيما تقيه حد الصدمة والصكة التي ربما وقعت في الرأس ثم كسيت الجمجمة بالشعر حتى صارت بمنزلة الفرو للرأس يستره من شدة الحر والبرد، فمن حصن

---

(١) فضلا عن تفصيل الحروف والكلام، كما تقدم

(٢) لو وقفت على تشريح المخ وما فيه من مراكز السمع والبصر والشم والاحساس والحركة وانه مركز تدبير البدن وحياته لازددت ايمانا بخالقه وتعظيما لحكمته وقدرته وعلمه ورحمته .

الدماغ هـــذا التحصين الا الذي خلقه وجعله ينبوع الحس والمستحق للحياطة والتحصين بعلو منزلته من البدن وارتفاع درجته وخطير مرتبته .

تأمل يا مفضل الجفن على العين كيف جعل كالغشاء والاشفار كالاشراج وأولجها في هذا الغار واظلها بالحجاب وما عليه من الشعر .

يا مفضل من غيب الفؤاد في جوف الصدر وكساه المدرعة التي هي غشاؤه وحصنه بالجوانح وما عليها من اللحم والعصب[١] لئلا يصل اليه ما ينكأه، مَنْ جعل في الحلق منفذين أحدهما لمخرج الصوت وهو الحلقوم المتصل بالرئة والآخر منفذ للغذاء وهو المريء المتصل بالمعدة الموصل الغذاء اليها وجعل من الحلقوم طبقاً يمنع الطعام أن يصل الى الرئة فيقتل[٢]، من جعل الرئة مروحة الفؤاد لا تفتر ولا تخل لكيلا تتحيز الحرارة في الفؤاد فتؤدي الى التلف[٣]، من جعل لمنافذ البول والغائط شرجاً يضبطهما لئلا يجريان دائماً فيفسد الانسان عيشه، فكم عسى ان يحصي المحصي من هـذا

(١) وقسمه اربعة اقسام اذينين وبطينين يسحب الدم من الاوردة بانقباض احد البطينين ويندفع بانقباضه الى أحد الاذينين ويندفع بانقباضه الى الرئتين وينسحب منها بانبساط البطين الاخر فهو دولاب ماص دافع وهذه النبضات التي يعرف منها الطب حالته الصحية هي انقباض خزائنه وانبساطها.

(٢) واذا تنفس الانسان بكلام او نحوه وقت بلع الطعام حصل له مايسمى الشرقة او الغصة وسعل كثيراً لدفع ما دخل الحلقوم من ماء او طعام .

(٣) بل حتى لا يتسمم البدن بغاز ثاني او اكسيد الفحم ويحرم مما يلزمه من الاكسجين الذي به حياته .

بل الذي لا يحصى منه ولا يعلمه الناس اكثر ، من جعل المعدة عصبانية شديدة وقدراً لهضم الطعام الغليظ[1] ومن جعل الكبد رقيقة ناعمة لقبول الصفي اللطيف من الغذاء لتهضم وتعمل ما هو الطف من عمل المعدة الا الله القادر .

أترى الاهمال يأتي بشيء من ذلك كلا بل هو تدبير مدبر حكيم قادر عالم بالاشياء قبل خلقه اياها لا يعجزه شيء وهو اللطيف الخبير (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار) .

فكر يا مفضل لِمَ صار المخ الرقيق[2] محصناً في أنابيب العظام هل هذا الا ليحفظه ويصونه ، لِمَ صار الدم السائل محصوراً في في العروق[3] بمنزلة الماء في الظروف الا لتضبطه فلا يفيض ، لِمَ صارت الاظفار على اطراف الاصابع الا وقاية لها ومعونة على العمل ، لم صار داخلُ الاذن ملتوياً كهيئة اللولب الا ليطرد فيه الصوت حتى ينتهي الى السمع وليكسر حمية الريح فــلا ينكأه ، لِمَ حمل الانسان على فخذيه واليته هذا اللحم الا ليقيه من الأرض فلا يتألم من الجلوس عليها كما يألم من نحـل جسمه وقل لحمه اذا لم يكن بينه وبين الارض حائل يوقيه صلابتها ، من جعل الانسان ذكراً وأنثى الا من خلقه متناسلاً[4] ومن

---

(١) بما تفرزه عليه من عصارات وبما يتصبب حولها من الدم الذي يسخنها ثم يحركها انقباضاً وانبساطا . (٢) يريد به النخاع الذي بداخل سلسلة الظهر وتجويف عظم الفخذ والساق والعضد والساعد (٣) شرايين لتوزيعه على البدن واوردة لرده الى القلب ثم الى الرئتين ليتصفى ويستمد اوكسجين .

(٤) (الم يكن نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منـــه الزوجين الذكر والانثى اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى) .

جعله عاملاً الا من خلقه مؤملاً ومن أعطاه آلات العمل الا من خلقه عاملاً ، ومن خلقه عاملا الا من جعله محتاجـــاً ، ومن جعله محتاجاً الا من ضربه بالحاجة ، ومن ضربه بالحاجة الا من توكل بتقويمه ، ومن خصه بالفهم الا من اوجب له وعليه الجزاء ، ومن وهب له الحيلة الا من ملكه الحول[1] ، ومن ملكه الحول الا من الزمه الحجة من يكفيه مالا تبلغه حيلة الا من لا يبلغ مدى شكره .

فكر وتدبر ما وصفته هل تجد الاهمال يأتي على مثل هذا النظام والترتيب ؟ تبارك الله وتعالى عما يصفون .

اصف لك الآن يا مفضل الفؤاد اعلم ان فيه ثقباً من جهة نحو الثقب التي في الرئة تروح عن الفؤاد[2] حتى لو اختلفت تلك الثقب وتزايل بعضها عن بعض لما وصل الروح الى الفؤاد ولهلك الانسان فيستهجن من ذي فكرة وروية ان يزعم ان مثل هذا يكون بالاهمال أو يحدث عن نفسه .

لو رأيت فرداً من مصراعين فيه كلوب أكنت تتوهم أنه جعل كذلك بلا معنى بل كنت تعلم ضرورة انه مصنوع لأن فرداً آخر مرززاً ليكون في اجتماعهما ضرب من المصلحة وهكذا تجد الذكر من الحيوان كأنه فرد من زوج مهيأ لفرد أنثى فيلتقيان لما فيه دوام النسل وبقائه فتباً وخيبة لمنتحلي الفلسفة كيف عميت قلوبهم عن هذه الخلقة العجيبة حتى انكروا التدبير والعمد .

---

(١) القوة والتحول (٢) بل ليخرج منه الدم الى الرئتين ليخلص من سمومه الاسيدية ويتزود باكسجينه النقي .

فكر فيما لو كان فرج الرجـــل مسترخياً كيف كان يصل الى قعر الرحم حتى يفرغ النطفة فيه ولو كان منعظاً كيف كان الرجل يتقلب في الفراش ويمشي بين الناس وشيء شاخص امامه (ومن وسطه هو ذكره) ثم يكون في ذلك قبح المنظر وتحريك للشهوة في كل وقت من الرجال والنساء جميعاً ، فقدر الله جل اسمه ان يكون ذلك لا يبدو للبصر في كل وقت ولا يكون على الرجال منه مؤنة بل جعل فيه قوة الانتصاب وقت الحاجة الى ذلك لمـــا قدر ان يكون فيه من دوام النسل[1] وبقائه .

اعتبر يامفضل بعظم النعمة على الانسان في مطعمه ومشربه[2] وتسهل خروج الأذى اليس من حسن التقدير في بناء الدار ان يكون الخلاء في أستر موضع منها فكذا جعل الله سبحانه المنفذ[3] المهيأ للخلاء من الانسان في أستر موضع منه فلم يجعله بارزاً من خلفه ولا ناشزاً من بين يديه بل هو مغيب في موضع غامض من البدن مستور محجوب يلتقي عليه الفخذان وتحجبه الأليتان بما عليهما من اللحم فتواريانه فاذا احتاج الانســـان الى الخلاء وجلس تلك الجلسة الفى ذلك المنفذ منه منصباً مهيأً لانحدار

---

(١) وانتصابه بانقبـــاض عضلات ما بين المخرجين فيحتبس الدم في اوردة الذكر وينتصب مثل انبوب من المطاط تملأه ماء فينتفخ.

(٢) (فلينظر الانسان الى طعامه انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقاً فانبتنا فيها حباً وعنباً وقضباً وزيتوناً ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وأبا متاعاً لكم ولانعامكم) . (٣) يعني دبره بين أليتيه وموضع قعوده .

الثقل فتبارك من تظاهرت آلاؤه ولا تحصى نعماؤه .

فكر يا مفضل في هذه الطواحن التي جعلت للانسان فبعضها حداد[1] لقطع الطعام وقرضه وبعضها عراض[2] لمضغه ورضه فلم ينقص واحد من الصفتين اذ كان محتاجاً اليهما جميعاً .

تأمل واعتبر بحسن التدبير بخلق الشعر والاظفار فانهما لما كانا مما يطول ويكثر حتى يحتاج الى تخفيفه اولا فأولا جعلا عديمي الحس لئلا يؤلم الانسانَ الاخذُ منهما ، ولو كان قص الشعر وتقليم الاظفار مما يوجد له الموقع من ذلك بين مكروهين اما ان يدع كل واحد منهما حتى يطول فيثقل عليه واما ان يخففه بوجع والم منه .

قال مفضل فقلت فلم لم يجعل ذلك خلقة لا يزيد فيحتاج الانسان الى النقصان منه .

فقال عليه السلام ان لله تبارك اسمه في ذلك على العبد نعما لا يعرفها فيحمد عليها علم ان آلام البدن[3] وادواءه تخرج بخروج الشعر في مسامه وبخروج الاظفار من أناملها ولذلك امر الانسان بالنورة وحلق الرأس وقص الاظفار في البنان فتخرج الآلام والادواء بخروجها واذا طالا تحيراً وقل خروجها

---

(١) القواضم من الثنايا والانياب .

(٢) الاضراس من الجانبين وللانسان ٣٢ سناً ١٦ في الفك الاعلى ٤ ثنايا ونابان وعشرة اضراس مثلها في الفك الاسفل .

(٣) حكمة نسلمها لعلم الصادق وان كنا لم نر من قالها غيره من اهل العلم التجريبي وفوق كل ذي علم عليم .

فاحتبست الآلام والادواء في البدن فأحدثت عللا واوجاعاً ومنع مع ذلك الشعر من المواضع التي تضر بالانسان وتحدث عليه الفساد والضرر لو نبت الشعر في العين ألم يكن سيعمي البصر (١) ولو نبت في الفم ألم يكن سينغص على الانسان طعامه وشرابه ولو نبت في باطن الكف ألم يكن سيعوقه عن صحة اللمس وبعض الاعمال ولو نبت في فرج المرأة وعلى ذكر الرجل الم يكن سيفسد عليهما لذة الجماع فانظر كيف تنكب الشعر بحكمة الله عن هذه المواضع لما في ذلك من المصلحة ثم ليس هذا في الانسان فقط بل تجده في البهائم والسباع وسائر المتناسلات فانك ترى أجسامها مجللة بالشعر وترى هذه المواضع خالية منه لهذا السبب بعينه

فتأمل الخلقة كيف تتجوز (٢) وجوه الخطأ والمضرة وتأتي بالصواب والمنفعة

ان المنانية (٣) واشباههم حين اجتهدوا في عيب الخلقة والعمد عابوا الشعر النابت على الركب والابط ولم يعلموا ان ذلك من رطوبة تنصب الى هذه المواضع ينبت فيها الشعر كما ينبت العشب في مستنقع المياه (٤) افلا ترى الى هذه المواضع استر وأهيأ لقبول تلك الفضلة من غيرها ثم ان هذه تعدمما يحمل الانسان من مؤنة هذا البدن وتكاليفه لما في ذلك من المصلحة

---

(١) ولم يتأذى من يتنبت لهم شعر داخل جفونهم ويراجعون اطباء العيون لاستئصالها والا اذت حدقة العين وليس هو شعرا نبت في عيونهم ولكنه شعر الجفون مال الى الداخل . (٢) تجاوزه وتبتعد عنه (٣) المانوية المجوس اصحاب فكرة الهين للنور والظلام والخير والشر .

(٤) حكمة كالسابقة انفا من شاء فليسلم لها .

فان اهتمامه بتنظيف بدنه واخذ ما يعلوه من الشعر مما يكسر به شرته ويكف عاديته ويشغله عن ما يخرجه اليه الفراغ من الأشر والبطالة

تأمل الريق وما فيه من المنفعة فانه جعل يجري جريانا دائما الى الفم ليبل الحلق واللهوات (٢) فلا تجف فان هذه المواضع لو جعلت كذلك كان فيه هلاك الانسان ثم كان لا يستطيع ان يسيغ طعاماً اذا لم يكن في الفم بلة تنقذه تشهد بذلك المشاهدة واعلم ان لرطوبة مطية الغذاء (٣) وقد تجري من هذه البلة الى موضع اخر من المرة فيكون في ذلك صلاح تام للانسان ولو يبست المرة لهلك الانسان .

ولقد قال قوم من جهلة المتكلمين وضعفة المتفلسفين بقلة التمييز وقصر العلم لو كان بطن الانسان كهيئة القباء فيفتحه الطبيب اذا شاء فيعاين ما فيه ويدخل يده فيعالج ما اراد علاجه الم يكن اصلح من ان يكون مصمتاً محجوباً عن البصر واليد ولا يعرف ما فيه الا بدلالات غامضة كمثل النظر الى البول وجس العرق وما اشبه ذلك مما يكثر فيه الغلط والشبهة حتى ربما كان ذلك سبباً للموت (٤) فلو علم هؤلاء الجهلة ان هذا لو كان هكذا كان اول ما فيه ان كان

---

(١) ويهضم النشويات (٢) حتى قالوا ان جميع خلايا البدن تسبح في بحر من الماء « وجعلنا من الماء كل شيء حي ».

(٣) أغنى الله عن هذا الخيال الفاسد بما الهم من اختراع اشعة رونتجن الاشعة التي تشق باطن الجسد بغير فتح ولا اقفال وصورت اعضاء البدن بها على مصورات تصف داخل هذه الاعضاء وصفا نافعا مفيدا وعرف بها شكل العظام والاجسام الغريبة تدخل البدن وسير الطعام في البدن الخ.

يسقط عن الانسان الوجل من الأمراض والموت وكان يستقر فيخرجه ذلك الى العتو والأشر ثم كانت الرطوبات الى البطن تترشح وتنحل فيفسد على الانسان مقعده ومرقده وثياب بدلته وزينته بل كان يفسد عليه عيشه ثم ان المعدة والكبد والفؤاد انما تفعل أفعالها بالحرارة الغريزية التي جعلها الله محتبسة في الجوف فلو كان في البطن فرج ينفتح حتى يصل البصر الى رؤيته واليد الى علاجه لوصل برد الهواء الى الجوف فمازج الحرارة الغريزية وبطل عمل الاحشاء فكان في ذلك هلاك الانسان افلا ترى أن كل ما تذهب اليه الاوهام سوى ما جاءت به الخلقة خبط وخلط.

فكر يا مفضل في الافعال التي جعلت في الانسان من الطعم والنوم والجماع وما دبر فيها فانه جعل لكل انسان مع واحد منها في طباع نفسه محرك يقتضيه ويستحث به فالجوع يقتضي الطعم الذي فيه نمو البدن والنعاس يقتضي النوم الذي فيه راحة البدن واجمام قواه والشبق يقتضي الجماع الذي فيه دوام النسل وبقاؤه[1] ولو كان الانسان انما يصير الى اكل الطعام بمعرفته لحاجة بدنه اليه ولم يجد من طباعه شيئاً يضطرب الى ذلك كان خليقا ان يتوانى عنه أحياناً بالثقل والكسل حتى ينحل بدنه فيهلك كما يحتاج الواحد الى الدواء لشيء مما يصلح به بدنه فيدافع به حتى يؤديه ذلك الى المرض والموت وكذلك لو كان انما يصير الى النوم بالتفكر في حاجته الى راحة البدن واجمام قواه كان عسى ان يتثاقل عن ذلك فيدفعه حتى ينهك بدنه ولو كان انما يتحرك

---

(١) وكل اولئك بغدد وغرائز تدفعه الى ذلك دفعا اراد ام ابى كما قال تعالى (وبنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (والذي قدر فهدى)

للجماع في الرغبة في الولد كان غير بعيد ان يفتر عنه حتى يقل النسل وينقطع فان من الناس من لا يرغب في الولد ولا يحفل به فانظر كيف جعل لكل واحد من هذه الافعال التي هي قوام الانسان وصلاحه محركا من نفس الطبع يحركه بذلك ويحدوه عليه[1]

واعلم ان في الانسان قوى اربعاً قوة جاذبة تقبل الطعام وتورده على المعدة وقوة ممسكة تحبس الطعام حتى تفعل فيه الطبيعة فعلها وقوة هاضمة وهي التي تطبخه وتستخرج صفوه وتبثه في البدن وقوة دافعة تدفعه وتحدر الثقل الفاضل بعد اخذ الهاضمة حاجتها ففكر في تقدير هذه القوى الأربعة التي في البدن وافعالها وتقديرها للحاجة اليها والأرب فيها وما في ذلك من التدبير والحكمة

فلولا الجاذبة كيف كان يتحرك الانسان لطلب الغذاء الذي به قوام البدن ولولا الماسكة كيف يلبث الطعام في الجوف حتى تهضمه المعدة ولولا الهاضمة كيف كان ينطبخ حتى يخلص منه الصفو الذي يغذو البدن ويسد خلله ولولا الدافعة كيف كان الثفل الذي تخلفه الهاضمة يندفع ويخرج أولا فأولا أفلا ترى كيف وكّل الله سبحانه بلطف صنعه وحسن تقديره هذه القوى بالبدن للقيام بما فيه صلاحه وسأمثل لك مثالاً ان البدن بمنزلة دار الملك له فيها حشم وصبية وقوّام موكلون بالدار فواحد لقضاء حوائج الحشم وايرادها عليهم وآخر لقبض ما يرد وخزنه الى ان يعالج ويهيأ وأخر لعلاج ذلك وتهيئته

---

(١) وذلك كله بغدد وهرمونات لها مراكز في المخ والنخاع . (صنع الله الذي اتقن كل شيء).

وتفريقه وآخر لتنظيف ما في الدار من الأقذار واخراجه منها فالملك في هذا هو الخالق الحكيم ملك العالمين ، والدار هي البدن ، والحشم هي الأعضاء ، والقوام هي هذه القوى الاربع ولعلك ترى اذا ذكرنا هذه القوى الاربع وافعالها بعد الذي وصفت فضلا وتزداد اذ ليس ما ذكرته من هذه القوى على الجهة التي ذكرت في كتب الاطباء ولا قولنا فيه كقولهم لانهم ذكروها على ما يحتاج اليه في صناعة الطب وتصحيح الابدان وذكرناها على ما يحتاج اليه في صلاح الدين[1] وشفاء النفوس من الغي كالذي اوضحته بالوصف الشافي والمثل المضروب من التدبير والحكمة فيها .

(مطلب في قوى النفس الانسانية)

تأمل يا مفضل هذه القوى التي في النفس وموقعها في الانسان أعني الفكر والوَهْمْ والعقل والحفظ وغير ذلك أفرأيت لو نقص الانسان من هذه الحفظ وحده كيف تكون حاله وكم من خلل يدخل عليه في أموره ومعاشه وتجارته اذا لم يحفظ ماله وما عليه وما اخذه وما أعطى وما رأى وما سمع وما قال وما قيل له ولم يذكر من أحسن اليه ممن أساء به وما نفعه مما ضره ثم كان لا يهتدي لطريق لو سلكه مالا يحصى اولا يحفظ علماً ولو درسه عمره ولا يعتقد دنياً ولا ينتفع بتجربة ولا يستطيع أن يعتبر شيئاً على ما مضى بل كان حقيقا خليقا أن ينسلخ من

---

١ وعلم التسيولوجيا ومنافع الاعضاء خير كفيل بذلك وفيه العبرة لمن يعتبر .

الانسانية فانظر الى الانسان في هذه الخلال وكيف موقع الواحدة منها دون الجميع .

واعظم من النعمة على الانسان في الحفظ النعمة في النسيان فلولاه لما سلا أحد عن مصيبة ولا تقضت له حسرة ولا مات له حقد ولا استمتع بشيء من متاع الدنيا مع تذكر الآفات ولا رجا غفلة من سلطان ولا فترة من حاسد أفلا ترى كيف جعل في الانسان الحفظ والنسيان وهما مختلفان متضادان وجعل في كل واحد منهما ضرباً من المصلحة وما عسى ان يقول الذين [1] قسموا الاشياء بين خالقين متضادين في هذه الاشياء المتضادة المتباينة وقد تراها تجتمع على ما فيه الصلاح والمنفعة .

انظر يا مفضل الى ما خص به الانسان دون جميع الحيوان من هذا الخلق ُ الجليل قدرُه العظيم غناؤه أعنى الحياء فلولاه لم يُقرَ ضيف ولم يوف بالعدةِ ولم تُقض الحوايج ولم ينجز الجميل ولم ينكب القبيح في شيء من الاشياء حتي ان كثيراً من الامور المفترضة (٢) أيضاً انما تفعل للحياء فان من الناس من لولا الحياء لم يرع حق والديه ولم يصل ذا رحم ولم يؤد أمانة ولم يعف عن فاحشة افلا ترى كيف وفى الانسان جميع الخلال التي فيها صلاحه وتمام امره .

---

١ وهم المانوية القائلون بأله للنور والخير واله آخر للظلام والشر وقد قال فيهم الشاعر وكم لظلام الليل عندك من يد تحدث ان المانوية تكذب.

٢ اي المفروضة كالتي مثل بها من صلة الرحم واداء الامانة والعفه عن الفواحش

تأمل يا مفضل ما انعم الله تقدست اسماؤه على الانسان من هذا المنطق الذي يعبر به عما في ضميره وما يخطر بباله وفي قلبه وينتجه فكره، به يفهم عن غيره مافي نفسه ولولا ذلك كان بمنزلة البهائم المهملة التي لا تخبر عن نفسها بشيء ولا تفهم عن مخبر شيئاً.

وكذلك الكتابة التي بها تقيد أخبار الماضين للباقين، وأخبار الباقين للآتين، وبها تخلد الكتب في العلوم والآداب وبها يحفظ الانسان ذكر ما يجري بينه وبين غيره من المعاملات ولولاها لانقطع بعض الازمنة عن بعض واخبار الغائبين عن أوطانهم ودرست العلوم وضاعت الآداب وعظم مايدخل على الناس من الخلل في أمورهم ومعاملاتهم وما يحتاجون الى النظر فيه من أمر دينهم وما روي لهم مما لا يسعهم جهله ولعلك تظن أنها مما يخلص اليه بالحيلة والفطنة وليست مما أعطيه الانسان من خلقه وطباعه، وكذلك الكلام انما هو شيء يصطلح عليه الناس فيجري بينهم ولهذا صار يختلف في الامم المختلفة بألسن مختلفة وكذلك الكتابة العربية والسريانية وغيرها من سائر الكتابة التي هي متفرقة في الامم انما اصطلحوا عليها كما اصطلحوا على الكلام فيقال لمن ادعى ذلك ان الانسان وان كان له في الأمرين جميعاً فعل أو حيلة فان الشيء الذي به ذلك الفعل والحيلة عطية وهبة من الله عز وجل له في خلقه فانه لو لم يكن له لسان مهيأ للكلام وذهن يهتدي به الأمور لم يكن ليتكلم

أبدا ولو لم يكن له كف مهيأة وأصابع للكتابة لم يكن ليكتب أبداً واعتبر ذلك من البهائم التي لا كلام لها ولا كتابة (١) فأصل ذلك فطرة الباري جل وعز وما تفضل به على خلقه فمن شكر أثيب ومن كفر فان الله غني عن العالمين.

يا مفضل فكر فيما أعطي الانسانُ علمه وما مُنع منه فانه أعطي علمَ ما فيه صلاح دينه ودنياه فاما صلاح دينه فهو معرفة الخالق تبارك وتعالى بالدلائل والشواهد القائمة في الخلق ومعرفة الواجب عليه من العدل على الناس كافة وبر الوالدين وأداء الأمانة ومواساة أهل الخلة[٢] واشباه ذلك مما قد توخذ معرفته والاقرار والاعتراف به في الطبع والفطرة من كل امة موافقة او مخالفة.

(فيما اعطى الانسان وما منع)

وكذلك اعطى علم ما فيه صلاح دنياه كالزراعة والغراسة واستخراج الأرضين واقتناء الأغنام والأنعام واستنباط المياه ومعرفة العقاقير التي يستشفى بها من ضروب الاسقام والمعادن التي يستخرج منها أنواع الجواهر وركوب السفن والغوص في البحر وضروب الحيل في صيد الوحش والطير والحيتان والتصرف

---

١ (الرحمن خلق الانسان علمه البيان) (الم نجعل له عينين ولسانا وشفتين وهديناه النجدين). (٢) الحاجة والفقر

الصناعات ووجوه المتاجر والمكاسب وغير ذلك مما يطول شرحه ، ويكثر تعداده بما فيه صلاح امره في هذه الدار فأعطى علم ما يصلح به دينه ودنياه ومنع ما سوى ذلك مما ليس في شأنه ولا طاقته ان يعلم كعلم الغيب وما هو كائن عنا وبعض ما قد كان ايضاً كعلم ما فوق السماء وما تحت لجج البحار وأقطار العالم وما في قلوب الناس وما في الأرحام واشباه هذا مما حجب على الناس علمه وقد ادعت طائفة من الناس علم هذه الامور فابطل[1] دعواهم ما بين من خطائهم فيما يقضون عليه ويحكمون به فيما ادعوا علمه فانظر كيف اعطى الانسان علم جميع ما يحتاج اليه لدينه ودنياه وحجب عنه ما سوى ذلك ليعرف قدره ونقصه وكلا الامرين فيه صلاحه .

تأمل الآن يا مفضل ما ستر عن الأنسان علمه من مدة حياته فانه لو عرف مقدار عمره وكان قصير العمر لم يتهنأ بالعيش مع رقب[2] الموت وتوقعه لوقت قد عرفه بل كان يكون بمنزلة من فنى ماله أو قارب الفناء فقد استشعر الفقر والوجل من فناء ماله وخوف الفقر ، على أن الذي يدخل على الانسان من فناء العمر أعظم مما يدخل عليه من فناء المال لان من يقل ماله يأمل ان يستخلف منه فيسكن الى ذلك ، ومن

---

١ بلى عرف الناس من علوم الكون الكثير الطيب مما لا شك فيه كابعاد الكواكب والشمس والقمر والنجوم وسعة البحار وارتفاع الجبال واقطار الارض واستدلوا بأمارات على حوادث الجو وتصريف الرياح والسحب والكثير من صفات الناس والحيوان والنبات والاشجار الخ (٢) ارتقابه وانتظاره .

ايقن بفناء العمر استحكم عليه اليأس .

وان كان طويل العمر ثم من عرف ذلك وثق بالبقاء وانهمك في اللذات والمعاصي وعمد أن يبلغ من شهوته ثم يتوب في آخر عمره وهذا مذهب لا يرضاه الله من عباده ولا يقبله ، الا ترى لو ان عبداً لك عمل على ان يسخطك سنة ويرضيك يوماً او شهراً لم تقبل ذلك منه ولم يحل عندك محل العبد الصالح دون أن يضمر طاعتك ونصحك في كل الأمور وفي كل الاوقات على تصرف الحالات .

(فان قلت) او ليس قد يقيم الانسان على المعصية حيناً ثم يتوب فتقبل توبته (قلنا) ان ذلك شيء يكون من الانسان لغلبة الشهوة له وتركه مخالفتها من غير ان يقدره في نفسه ويبني عليه أمره فيصفح الله عنه ويتفضل عليه بالمغفرة فاما من قدر عليه أمره على أن يعصي ما بدا له ثم يتوب آخر ذلك فانما يحاول خديعة من لا يُخادع بان يتسلف التلذذ في العاجل ويَعدُ ويَمني نفسه التوبة في الآجل ولأنه لا يفي بما يعد من ذلك فان النزوع من الترفه والتلذذ ومعاناة التوبة ولا سيما عند الكبر وضعف البدن أمر صعب[1] ولا يؤمن على الانسان مع مدافعته بالتوبة ان يرهقه الموت فيخرج من الدنيا غير تائب كما قد يكون على الواحد دين الى أجل وقد يقدْر على قضائه فلا يزال يدافع بذلك حتى يمضي الأجل وقد نفد المال فيبقى الدين

---

(١) وقد قيل : من شب على شيء شاب عليه . والتجربة تقول ان النزوع عن الألف أمر صعب جداً.

قائماً عليه فكان للانسان خير الاشياء ان يستر عنه مبلغ عمره فيكون طـــول عمره يترقب الموت فيترك المعاصي ويؤثر العمل الصالـــح .

(فان قلت) وها هو الآن قد ستر عنه مقدار حيـــاته وصار يترقب الموت في كل ساعة ثم لا يفارق الفواحش وينتهك المحارم (قلنا) ان وجه التدبير في هذا الباب هو الذي جرى عليه الأمر فيه فان كان الانسان مـع ذلك لا يرعوي ولا ينصرف عن المساوي فانما ذلك من مزاجه ومن قساوة قلبه لا من خطأ في التدبير كما أن الطبيب اذا وصف للمريض مـــا ينتفع به فان كان المريض مخالفاً للطبيب لا يعمل بما يأمره ولا ينتهي عما ينهاه عنه لم ينتفع بصفته ولم تكن الاساءة في ذلـك الى الطبيب بل للمريض حيث لم يقبل منه ، ولئن كان الانسان مـع ترقبه للموت كل ساعة لا يمتنع عن المعاصي فانه لو وثق بطول البقاء كان أحرى ان يخرج الى الكبائر الفظيعة فترقب الموت على كل حال خير له من الثقة بالبقاء ثم ان ترقب الموت وان كان صنف من الناس يلهون عنه ولا يتعظون به فقد يتعظ به صنف اخر منهم وينزعون عن المعاصي ويؤثرون العمل الصالح ويجودون بالاموال والعقائل النفيسة في الصدقـــة على الفقراء والمساكين فلم يكن من العدل أن يحرم هؤلاء الانتفاع بهذه الخصلة لتضييع معظمهم منها

(في الاحلام والرؤيا)

فكر يا مفضل في الأحلام كيف دبر الأمر فيها فمزج صادقها بكاذبها فانها لو كانت كلها تصدق لكان الناس كلهم أنبياء ولو كانت كلها تكذب لكان لم يكن فيها منفعة بل كانت فضلًا لا معنى له فصارت تصدق أحياناً فينتفع بها الناس في مصلحة يهتدى بها او مضرة يتحرز منها ، وتكذب كثيرا لئلا يعتمد عليها كل الاعتماد

(في الاشياء الموجودة في العالم المعدة لحاجة الانسان)

فكر يا مفضل في هذه الاشياء التي تراها موجودة معدة في العالم من مآربهم فالتراب للبناء والحديد للصناعات[1] والخشب للسفن[2] وغيرها والحجارة للارحاء وغيرها[3] والنحاس للاواني والذهب والفضة للمعاملة

والذخيرة والحبوب للغذاء والثمار للتفكه ، واللحم للمأكل والتلذذ والأدوية للتصحح ، والدواب للحمولة ، والحطب للتوقد والرماد للكلس ، والرمل للارض وكم عسى أن يحصى المحصي من هذا وأشباهه

ارأيت لو أن داخلًا دخل داراً فنظر الى خزائن مملوءة من كل ما يحتاج اليه الناس ورأى كل ما فيها مجموعا معداً لاسباب معروفة أكان يتوهم ان مثل هذا يكون بالاهمال ومن غير

---

١ (وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ان الله عزيز حكيم) ٢ وقد صنعت الآن من الحديد ولابد لها من الخشب ايضا . ٣ ويبني بها القصور وتطحن سمنتا وفيها ثروة معدنية مدخرة فيها .

عمد فكيف يستجيز قائل أن يقول هـــذا من صنع الطبيعة في العالم وما أعد فيه من هذه الاشياء

اعتبر يا مفضل بأشياء خلقت لمآرب الانسان وما فيها من التدبير فانه خلق له الحب لطعامه وكلف طحنه وعجنه وخبزه ، وخلق له الوبر لكسوته و كلف ندفه وغزله ونسجه ، وخلق له الشجر فكلف غرسها وسقيها والقيام عليها ،وخلقت له العقاقير لأدويته فكلف بقطعها وخلطها وصنعتها [1] وكذالك تجد سائر الاشياء على هذا المثال

وانظر كيف كفي الحلة[2] التي لم يكن عنده فيها حيلة وترك عليه في كل شيء من الأشياء موضع عمل وحركة لما له في ذلك من الصلاح لأنه لو كفى هذا كله حتى صار لا يكون له في الاشياء موضع شغل وعمل لما حملته الارض أشرا وبطراً ولبلغ به ذلك الى ان يتعاطى اموراً فيها تلف نفسه ولو كفي الناس كل ما يحتاجون اليه لماتهنوا بالعيش ولا وجـــدوا له لذة الا ترى لو ان امرأ نزل بقوم فاقام حينا يبلغ جميع ما يحتاج اليه من مطعم ومشرب وخدمـــة لتبرم بالفراغ ونازعته نفسه الى التشاغل بشيء فكيف لو كان طول عمره مكفيا لا يحتاج الى شيء فكان من صواب التدبير في هـــذه الأشياء التي خلقت

---

١ كثرت الاودية في هذا العصر مما عرفوا من كيمياء المعادن والنبات حتى صار الغلو فيها سبباً لامراض كثيرة حتى قال احد عمداء جامعة شهيرة بالولايات المتحدة لورمينا ما عندنا من العقاقير والأدوية في البحر اصح الناس ومرض السمك في البحار منها (٢) الحاجة

للانسان أن جعل له فيها موضع شغل لكيلا تتبرمه البطالة وليكفه عن تعاطي مالا يناله ولا خير له فيه ان ناله

واعلم يامفضل ان رأس معاش الانسان الخبز والماء فانظر كيف دبر الامر فيها فان حاجة الانسان الى الماء أشد من حاجته الى الخبز وذلك ان صبره على الجوع اكثر من صبره على العطش [1] والذي يحتاج اليه من الماء اكثر مما يحتاج اليه من الخبز لأنه منه شربه ووضوءه وغسله وغسل ثيابه وسقي انعامه وزرعه فجعل الماء مبذولا لا يشترى لتسقط عن الانسان المؤنة في طلبه وتكلفه وجعل الخبز متعذراً لا ينال الا بالحيلة والحركة ليكون للانسان في ذلك شغل فكفه عما يخرجه اليه الفراغ من الاشر والعبث الا ترى ان الصبي يدفع الى المؤدب وهو طفل لم تكمل ذاته للتعليم كل ذلك ليشغل عن اللهو واللعب اللذين ربما جنيا عليه وعلى أهله المكروه العظيم وهكذا الانسان لو خلا من الشغل لخرج من الاشر والعبث والبطر الى ما يعظم ضرره عليه وعلى من قرب منه [2] واعتبر ذلك بمن نشأ في الجدة [3]

---

(١) وقد قيل ان الانسان يموت اذا فقد النفس ثلاث دقائق ويموت اذا فقد الماء ثلاثة ايام ، ويموت اذا فقد الطعام ثلاثة اسابيع ولعل هذا هو الغالب والا فقد ترك مكسويل محافظ كرك في ايرلندة عندما سجنه الانكليز ظلما ترك الطعام خمسة وستين يوماً مات بعدها جلدا على عظم واخبرني من صام عن الطعام ثلاثا وثلاثين يوما وعاش بعدها صحيحا .

(٢) ولقد رأى الناس من المترفين ومجرمي الاغنياء والوارثين للمال الجم ما تضج منهم السماء والارض من الفجور والعيث في الارض فسادا من قمار وخمر وزنا ولهو لذلك يحمد عقلاء الفقراء ربهم على نعمة الفقر . (٣) الغنى واليسار .

ورفاهية العيش والترفه والكفاية وما يخرجه ذلك[1] اليه

(في حكمة عدم تشابه الناس بخلاف سائر الحيوانات)

ولذلك لم يتشابه الناس واحد بالآخر كما يتشابه الوحوش والطير وغير ذلك فانك ترى السرب من الظباء والقطا يتشابه حتى لا يفرق بين واحد منها وبين الأخر وترى الناس مختلفة صورهم وخلقهم حتى لا يكاد اثنان منهم يجتمعان في صورة واحدة[2] والعلة في ذلك أن الناس محتاجون الى ان يتعارفوا بأعيانهم وحلاهم لما يجري بينهم من المعاملات وليس يجري بين البهائم مثل ذلك فيحتاج الى معرفة كل واحد منها بعينه وحليته ألا ترى ان التشابه في الطير والوحش لايضرها شيئا وليس كذلك الانسان فانه ربما تشابه التوأمان تشابها شديداً فتعظم المؤنة على الناس في معاملتهما حتى يؤخذ أحدهما بذنب الاخر وقد يحدث مثل هذا في تشابه الاشياء فضلا عن تشابه الصور فمن لطف بعباده بهذه الدقائق التي لا تكاد تخطر بالبال حتى وقف بها على الصواب الا من وسعت رحمته كل شيء .

لو رأيت تمثال الانسان مصوراً على حائط وقال لك قائل ان هذا ظهر هنا من تلقاء نفسه لم يصنعه صانع أكنت تقبل ذلك بل كنت تستهزأ به فكيف تنكر هذا في مصوّر جماد

---

(١) قال تعالى (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء ان الله بعباده لطيف خبير)

٢ (ومن اثايه اختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لايات العالمين)

ولا تنكره في الانسان الحي الناطق .

لم صارت أبدان الحيوان وهي تغتذى ابدا حتى تنتهي الى غاية من النمو ثم تقف ولا تجاوزها لولا التدبير في ذلك فان من تدبير الحكيم فيها ان تكون أبداً ان كل صنف منها على مقدار معلوم غير متفاوت في الكبر والصغر وصارت تنمي حتى تصل الى غايتها ثم تقف ثم لا تزيد والغذاء مع ذلك دائم لا ينقطع ولو كانت تنمى نموا دائماً لعظمت ابدانها واشتبهت مقاديرها حتى لا يكون لشيء منها حد يعرف

لم صارت اجسام الانسي خاصة تثقل عن الحركة والمشي وتجفو عن الصناعات الطبيعية الا لتعظم المؤنة فيما يحتاج اليه الناس للبس والمضجع ، والمرجع والتكفن وغير ذلك

لو كان الانسان لا يصيبه ألم ولا وجع بم كان يرتدع عن الفواحش ويتواضع لله ويتعطف على الناس أما ترى الانسان اذا عرض له وجع خضع واستكان ورغب الى ربه في العافية وبسط يده بالصدقة (١)ولو كان لا يألم من الضرب بم كان السلطان يعاقب الذعار ويذل البغاة المردة وبم كان الصبيان يتعلمون العلوم والصناعات وبم كان العبيد يذلون لاربابهم ويذعنون لطاعتهم أفليس في هذا توبيخ لابن أبي العوجاء وذويه الذين جحدوا التدبير والمتانية الذين انكروا الوجع والالم .

ولو لم يولد من الحيوان الا ذكر فقط أو انثى فقط الم

---

١ (واذا مس الانسان ضر دعانا لجنبه او قاعداً او قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضر مسه كذلك نجزي المسرفين)

يكن النسل منقطعاً وباد جميع أجناس الحيوان فصار بعض الاولاد تأتي ذكوراً وبعضها يأتي إناثا ليدوم التناسل ولا ينقطع

لم صار الرجل والمرأة اذا ادركا تنبت لهما العانة ثم تنبت اللحية للرجل وتخلفت عن الامراة لولا التدبير في ذلك لما جعل الله تبارك وتعالى الرجل قيما ورقيباً على المرأة وجعل المرأة عروساً وخولا للرجل وأعطى الرجل اللحية لماله من العز والجلالة والهيبة ومنعها المرأة ليبقى لها نضارة الوجه والبهجة التي تشاكل المفاكهة والمضاجعة افلا ترى الخلقة كيف تأتي بالصواب في الاشياء وتتخلل مواضع الخطأ فتعطى وتمنع على قدر الأرب والمصلحة ذلك تدبير الحكيم عز وجل

قال المفضل ثم حان وقت الزوال فقام مولاي الى الصلاة وقال بكر الي غدا ان شاء الله تعالى فانصرفت من عنده مسروراً بما عرفته مبتهجاً بما اوتيته حامداً لله تعالى عز وجل على ما انعم به شاكراً لأنعمه علي ما منحني مما عرفنيه مولاي وتفضل به علي فبت ليلي مسروراً بما منحنيه محبوراً بما علمنيه

تم المجلس الاول ويتلوه المجلس الثاني من كتاب الادلة على الخلق والتدبير والرد على القائلين بالاهمال ومنكري العمد [1] برواية المفضل عن الصادق صلوات الله عليه وعلى آبائه

المجلس الثاني

قال المفضل فلما كان اليوم الثاني بكرت الى مولاي فدخلت فأمرني بالجلوس فجلست فقال : الحمد لله مدبر الادوار ومعيد

١ اي القصد والحكمة ممن يقولون بالمصادفة

الاكوان طبقاً عن طبق وعالماً بعد عالم (ليجزي الذين أساؤوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى) عدلا منه تقدست اسماؤه وجلت آلاؤه لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس انفسهم يظلمون يشهد بذلك قوله جل قدسه (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) في نظائر لها من كتابه الذي فيه تبيان كل شيء (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) ولذلك قال سيدنا محمد ﷺ وعلى آله «انما هي اعمالكم ترد اليكم»[1]

ثم اطرق هنيئة ثم قال: يا مفضل الخلق حيارى عمهون سكارى في طغيانهم يترددون وعلى شياطينهم وطواغيتهم يعتمدون بصراء عمي لا يبصرون نطقاء بكم لا ينطقون سمعاء صم لا يسمعون رضوا بالدون وحسبوا أنهم مهتدون حادوا عن مدرجة الاكياس ورتعوا في مرعى الارجاس الأنجاس كأنهم من مفاجاة الموت آمنون وعن المجازاة مزحزحون ياويلهم ما أشقاهم وأطول عناهم وأشد بلاءهم (يوم لا يغني مولى عن مولى شيئاً ولا هم ينصرون الا من رحم الله) قال فبكيت لما سمعت منه فقال لا تبك تخلصت اذ قبلت ونجوت اذ عرفت

ثم قال ابتدىء لك بذكر الحيوان ليتضح لك من أمره ما وضح لك من غيره

---

١ في حديث ابي ذر عند مسلم «يا عبادي انما هي اعمالكم احصيها لكم فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه»

فكر في بنية الحيوان وتهيئتها على ما هي عليه فلا هي صلاب كالحجارة ولو كانت كذلك لكانت تنثني ولا تتصرف في الاعمال ولا هي على غاية اللين والرخاوة فكانت لا تتحامل ولا تستقل بأنفسها فجعلت من لحم رخو ينثني تداخله عظام صلاب يمسكه عصب وعروق تشده وتضم بعضه الى بعض وغلفت فوق ذلك بجلد يشتمل على البدن كله ، واشباه ذلك هذه التماثيل التي تعمل من العيدان وتلف بالخرق وتشد بالخيوط وتطلى فوق ذلك بالصمغ فتكون العيدان بمنزلة العظام والخرق بمنزلة اللحم والخيوط بمنزلة العصب والعروق والطلاء بمنزلة الجلد فان جاز ان يكون الحيوان المتحرك حدث بالاهمال من غير صانع جاز أن يكون ذلك في هذه التماثيل الميتة فان كان هذا غير جائز في التمثال فبالحري ان لا يجوز في الحيوان

وفكر يا مفضل بعد هذا في أجساد الانعام [1] فانها حين خلقت على أبدان الانس من اللحم والعظم والعصب أعطيت ايضاً السمع والبصر ليبلغ الانسان حاجته [2] فانها لو كانت لا تبصر ولا تسمع لما انتفع الانسان بها ولا تصرفت في شيء من مآربه ثم منعت الذهن والعقل لتذل للأنسان فلا تمتنع عليه اذا أكدها الكد الشديد وحملها الحمل الثقيل

---

١ الابل والبقر والغنم ٢ (ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم)

(والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون وتحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الا بشق النفس ان ربكم لرؤوف رحيم)

(فان قال قائل) انه قد يكون للانسان عبيد من الانس يذلون ويذعنون بالكد الشديد وهم مع ذلك غير عديمي العقل والذهن (فيقال) في جواب ذلك ان هذا الصنف من الناس قليل واما اكثر الناس فلا يذعنون بما تذعن به الدواب من الحمل والطحن وما اشبه ذلك ولا يقومون بما يحتاج اليه منه ثم لو كان الناس يزاولون مثل هذه الاعمال بابدانهم لشغلوا بذلك عن سائر الاعمال لانه كان يحتاج مكان الجمل الواحد والبغل الواحد الى عدة أناسي [1] فكان هذه العمل يستفرغ الناس ولا يكون فيهم عنه فضل لشيء من العبادات مع مايلحقهم من التعب الفادح في ابدانهم والضيق والكد في معايشهم

فكر يا مفضل في هذه الاصناف الثلاثة من الحيوان وفي خلقها على ما هي عليه مما فيه صلاح كل منها فالانس لما قدر ان يكونوا ذوي ذهن وفطنة وعلاج لمثل هذه الصناعات من البناء والنجارة والصياغة والخياطة وغير ذلك خلقت لهم أكف كبار ذوات أصابع غلاظ ليتمكنوا من القبض على الاشياء واوكدها هذه الصناعات وآكلات اللحم لما قدر ان تكون معايشها من الصيد خلقت لهم أكف لطاف مدبجة ذوات براثن ومخاليب تصلح لاخذ الصيد ولا تصلح للصناعات وآكلات النبات لما قدر ان تكون لاذوات صنعة ولاذوات صيد خلقت لبعضها

---

[1] وتمت نعمة الله على خلقه بما هداهم اليه من صنعة الآلات الميكانيكية كالسيارات والقطر والطائرات وبما اخرج لهم من الفحم والبترول وبما ينتظر من قوى تفجير الذرة

الخفاف تقيها خشونة الارض اذا حاولت طلب المرعى ولبعضها حوافر ململمة ذات قعر كاخمص القدم تنطبق عند تهيئها للركوب والحمولة

تأمل التدبير في خلق آكلات اللحم من الحيوان حين خلقت ذوات اسنان حداد وبراثن شداد واشداق وافواه واسعة فانه لما قدر ان يكون طعمها اللحم خلقت خلقة تشاكل ذلك [1] واعينت بسلاح وأدوات تصلح للصيد وكذلك تجد سباع الطير ذوات مناقير ومخاليب مهيأة لفعلها ولو كانت الوحوش ذوات المخاليب لكانت قد اعطيت مالا تحتاج اليه لانها لا تصيد ولا تأكل اللحم ولو كانت السباع ذوات أظلاف لكانت منعت ما تحتاج اليه أعني السلاح الذي تصيد به وتتعيش افلاترى كيف أعطي كل واحد من الصنفين ما يشاكل صنفه وطبعه بل ما فيه بقاؤه وصلاحه

انظر الآن الى أولاد ذوات الأربع كيف تراها تتبع امهاتها مستقلة بأنفسها لا تحتاج الى الحمل والتربية كما تحتاج أولاد الانس فمن أجل أنه ليس عند امهاتها ما عند امهات البشر من الرفق والعلم بالتربية والقوة عليها بالاكف والاصابع المهيأة لذلك أعطيت النهوض والاستقلال بأنفسها وكذلك ترى كثيراً من الطير كمثل الدجاج والدراج والقبج تدرج وتلقط حين تنقاب

---

(١) وامعاؤها قصيرة وآكلات النبات والعشب طويلة الامعاء جدا والانسان امعاؤه وسط بين آكلة اللحوم وآكلة العشب تدل على انه نباتي لحمي يعيش عليهما كليهما .

عنها البيضة فاما ما كان منها ضعيفاً لانهوض فيه كمثل افراخ الحمام واليمام والحمر فقد جعل في الامهات فضل عطف عليها تمج الطعام في أفواهها بعدما توعيه حواصلها فلا تزال تغذوها حتى تستقل بأنفسها ولذلك لم ترزق الحمام فراخاً كثيرة مثل ما ترزق الدجاج فراخاً كثيرة لتقوى الأم على تربية فراخها فلا تفسد ولا تموت فكلا أعطي بقسط من تدبير الحكيم اللطيف الخبير ١ انظر الى قوائم الحيوان كيف تأتي ازواجاً لتهيأ للمشي ولو كانت افراداً لم تصلح لذلك لان الماشي ينقل قوائمه ويعتمد على احدى القائمتين ينقل واحدة ويعتمد على واحدة وذو الاربع ينقل اثنتين ويعتمد على اثنتين وذلك من خلاف لان ذا الاربع لو كان ينقل قائمتين من الجانب الاخر لايثبت على الارض كما لا يثبت السرير وماأشبهه فصار ينقل اليمنى من مقاديمه مع اليسرى من مأخيره وينقل الاخريين ايضا من خلاف فيثبت على الارض ولا يسقط اذا مشى اما ترى الحمار كيف يذل للطحن والحمولة وهو يرى الفرس مودعاً والبعير لا يضطبطه عدة رجال لو استعصى كيف كان ينقاد للصبي ، والثور الشديد كيف كان يذعن لصاحبه حتى يضع النير على عنقه ويحرث به ، والفرس الكريم يركب بالسيوف والاسنة بالموافاة لفارسه ، والقطيع من الغنم يرعاه واحد ولو تفرقت الغنم فأخذ كل واحد منها في ناحية لم يلحقها وكذلك جميع الاصناف

١ (قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى) (الذي قدر فهدى)

المسخرة للأنسان فيم كانت كذلك الابانها عدمت العقل والروية فانها لو كانت تعقل وتتروى في الامور كانت خليقة ان تلتوي على الانسان في كثير من مأربه حتى يمتنع الجمل على قائده ، والثور على صاحبه وتتفرق الغنم عن راعيها واشباه هـــذا من الامور ، وكذلك هذه السباع لو كانت ذات عقل وروية فتوازرت على الناس كانت خليقة أن تجاحهم [1] فمن كان يقوم لـلاسد والذئاب والنمور والدببة لو تعاونت وتظـــاهرت على الناس افلا ترى كيف حجر ذلك [2] عليها وصارت مكان ما كان يخاف من اقدامها ونكايتها تهاب مساكن الناس وتحجم عنهـــا ثم لا تظهر ولا تنتشر لطلب قوتها الا بالليل فهي مع صولتها كالخائف من الانس بل مقموعة ممنوعة منهم ولو كان ذلك لساورتهم في مساكنهم وضيقت عليهم ، ثم جعل في الكلب من هذه السباع عطف على مالكه ومحاماة عنه وحفاظ له ينتقل على الحيطان والسطوح في ظلمة الليل لحراسة منزل صاحبه وذب الذعار [3] عنه ويبلغ من محبته لصاحبه ان يبذل نفسه للموت دونه ودون ماشيته وماله ويألفه غاية الالف حتى يصبر معه على الجـــوع والجفـــوة فلم طبع الكلـــب على هـــذه الالفة والمحبـــة الا ليكون حارساً للانسان له عين له أنياب ومخاليب ونباح هائل ليذعر عنه السارق ويتجنب ما يحميها ويخفرها

يا مفضل تأمل وجه الدابة كيف هو فـــانك ترى العينين

---

١ تهاجمهم وتحاربهم ٢ اي : بب عدم عقلها ٣ اللصوص

شاخصتين امامها لتبصر ما بين يديها لئلا تصدم حائطاً او تقع في حفرة ، وترى الفم مشقوقاً شقافى أسفل الخطم ولو شق كفم الانسان في مقدم الذقن لما استطاع ان يتناول به شيئاً من الارض الا ترى أن الانسان لا يتناول الطعام بفيه ولكن بيده تكرمة له على سائر الاكلات فلما لم يكن للدابة يد تتناول بها العلف جعل خرطومها مشقوقاً من أسفله لتقبض على العلف ثم تقضمه واعينت بالجحفلة [1] لتتناول بها ما قرب ومابعد

اعتبر بذنبها والمنفعة لها فيه فانه بمنزلة الطبق على الذرب والحياء جميعاً يواريها ويسترها ومن منافعها فيه ان مابين الدبر ومراقي البطن منها وضر يجتمع عليها الذباب والبعوض فجعل لها الذنب كالمذبة تذب بها عن تلك المواضع ،ومنها ان الدابة تستريح الى تحريكه وتصريفه يمنة ويسرة فانه لما كان قيامها على الاربع باسرها وشغلت المقدمتان بحمل البدن عن التصرف والتقلب كان لها تحريك الذنب راحة وفيه منافع اخرى يقصر عنها الوهم فيعرف موقعها في وقت الحاجة اليها فمن ذلك أن الدابة تطم في الوحل فلا يكون شيء اعون على نهوضها من الاخذ بذنبها وفي شعر الذنب منافع للناس كثيرة يستعملونها في مأربهم ثم جعل ظهرها مسطحاً مبطوحاً على قوائم اربع ليتمكن من ركوبها وجعل حياها [2] بارزاً من ورائها ليتمكن الفحل من ضربها ولو كان أسفل القطن كما كان الفرج من المرأة لم يتمكن

---

[1] الشفة الطويلة واعين الفيل بالخرطوم ليعوض عليه قصر رقبته وصلابتها
[2] فرجها

الفحل منها الا ترى انه لا يستطيع ان يأتيها كفاحاً[1] كما يأتي الرجل المرأة تأمل مشفر الفيل وما فيه من لطيف التدبير فانه يقوم مقـــام اليد في تناول العلف والماء وازدرادها الى جوفه ولولا ذلك لما استطاع ان يتناول شيئاً من الارض لانه ليست له رقبة يمدها كسائر الانعام فلما عدم العنق أعين مكان ذلك بالخرطوم الطويل ليسدليه فيتناول به حاجته فمن ذا الذي عوضه مكان العضو الذي يقوم مقامه الا الرؤف بخلقه و كيف يكون هذا هكذا باهمال كما قالت الظلمة (فان قال قائل) فما باله لم يخلق ذا عنق كسائر الانعام قيل :له رأس الفيل واذناه امر عظيم وثقل ثقيل فلو كان ذلك على عنق عظيم[2] لهدها وأوهنها فجعل رأسه ملصقا بجسمه لكيلا يناله منه ما وصفناه وخلق له مكان العنق هذا المشفر ليتناول منه غذاءه فصار مع عدم العنق مستوفيا ما فيه بلوغ حاجته

انظر الآن كيف جعل[3] حياء الانثى من الفيلة في أسفـــل بطنها فاذا هاجت للضراب ارتفع وبرز حتى يتمكن الفحل من ضربها فاعتبر كيف جعل حياء الانثى من الفيلة عـــلى خلاف غيرها من الانعام ثم جعلت فيه هذه الخلة[4] لتهيأ الأمر الذي فيه قوام النسل ودوامه .

فكر في خلق الزرافة واختلاف اعضائها وشبهها باعضـــاء اصناف من الحيوان فرأسها رأس فرس وعنقها عنق جمـــل

---

(١) منبطحة على ظهرها (٢) اي طويل (٣) فرجها (٤) الخصلة

واظلافها اظلاف بقرة وجلدها جلد نمر وزعم ناس من الجهال بالله عز وجل ان نتاجها من فحول شتى قالوا سبب ذلك ان اصنافا من حيوان البر اذا وردت الماء تنزو على بعض السائمة وينتج مثل هذا الشخص الذي هو كالملتقط من أصناف شتى وهذا جهل من قائله وقلة معرفة بالباري جل قدسه وليس كل صنف من الحيوان يلقح كل صنف فلا الفرس يلقح الجمل ولا الجمل يلقح البقر وانما يكون التلقيح من بعض الحيوان فيما يشاكله ويقرب من خلقه[1] كما يلقح الفرس الحمار فيخرج بينهما البغل ويلقح الذئب الضبع فيخرج من بينهما السبع على انه ليس يكون في الذي يخرج من بينهما عضو كل واحد منهما كما في الزرافة عضو من الفرس وعضو من الجمل وأظلاف من البقرة بل يكون كالمتوسط بينهما الممتزج منهما كالذي تراه في البغل وانك ترى رأسه واذنيه وكفله وذنبه وحوافره وسط بين هذه الاعضاء من الفرس والحمار ونشيجه كالممتزج من صهيل الفرس ونهيق الحمار فهذا دليل على انه ليست الزرافة من لقاح اصناف شتى من الحيوان كما يزعم الجاهلون بل هي خلق عجيب من خلق الله للدلالة على قدرته التي لا يعجزها شيء

وليعلم انه خالق اصناف الحيوان كلها يجمع بين ما يشاء من

---

(١) ومن هنا ردوا على القائلين بالتشوء والارتقاء وان الانسان مترق عن القرد بأن القردة لا تتلقح بماء الانسان والمرأة لا تتلقح بماء القرد فاضطروا الى تخيل وسط مفقود بين الانسان والقرد وهم في البحث عنه وانى لهم وهيهات ونحن معهم متربصون .

أعضائها في ايها شاء ويفرق ما شاء منها في ايها شاء ويزيد في الخلقة ما شاء وينقص منها ما شاء دلالة على قدرته على الاشياء وانه لا يعجزه شيء اراده جل وتعالى فاما طول عنقها والمنفعة لها في ذلك فان منشاها ومرعاها في عاطل ذوات اشجار شاهقة ذاهبة طولاً في الهواء فهي تحتاج الى طول العنق لتتناول بفيها أطراف تلك الاشجار فتقوت من ثمارها .

تأمل خلقة القرد وشبهه بأعضاء الانسان في كثير من أعضائه اعني الرأس والوجه والمنكبين والصدر وكذلك في خلق احشائه ايضاً شبيهة باحشاء الانسان[1] وخص ذلك بالذهن والفطنة التي يفهم عن سياسة مايؤتى اليه ويحكي كثيراً مما يرى الانسان يفعله حتى انه يقرب من خلق الانسان وشمائله في التدابير في خلقه على ما هي عليه عبرة للانسان في نفسه فيعلم انه من طينة البهائم وسنخها اذ كان يقرب من خلقها هذا القرب ولولا فضيلة فضله بها في الذهن والعقل والنطق كان كبعض البهائم على ان في جسم القرد فصولاً اخرى تفرق بينه وبين الانسان كالخطم والذنب المسدول والشعر المجلل للجسم كله وهذا لم يكن مانعاً للقرد ان يلحق الانسان لو اعطى مثل ذهن الانسان وعقله ونطقه والفصل الفاصل بينه وبين الانسان بالحقيقة هو النقص في العقل والذهن والنطق[2]

---

(١) مما دعا الدرونيين الى الزعم بتسلسل الانسان من القرد .

(٢) وفي اوروبا يعنون بتربية القرد وتهذيبه وتعليمه الاكل بالشوكة والسكين واجلاسه على الكراسي لعله يتمرن ويصير انسانا فتثبت نظريتهم بالتجربة .

انظر يامفضل الى لطف الله جل اسمه بالبهائم كيف كسيت أجسامها هـــذه الكسوة من الشعر والوبر والصوف ليقيها من البرد وكثرة الأفات وألبست الاظلاف والحوافر والأخفاف[1] لتقيها من الحفاء اذ كانت لا أيدي لها ولا اكف ولا اصابع مهيأة للغزل والنسج فكفوا بأن جعل كسوتهم في خلقهم باقية عليهم ما بقوا لا يحتاجون الى تجديدها واستبدال بهـــا فأما الانسان فانه ذو حيلة وكف مهيأة للعمل فهو ينسج ويغزل ويتخذ لنفسه الكسوة ويستبدل بها حالاً بعد حال وله في ذلك صلاح من جهات من ذلك انه يشغل من صنعة اللبـــاس عن العبث وما تخرجه اليه الكفاية ومنها انه يستريح الى خلـــع كسوته اذا شاء ولبسها اذا شاء ومنهـا ان يتخذ لنفسه من الكسوة ضروباً لها جمال وروعة فيتلذذ بلبسها وتبديلها وكذلك يتخذ بالرفق مع الصنعة ضروبـاً من الخفاف والنعال يقي بها قدميه وفي ذلك معايش لمن يعلمه مـــن الناس ومكاسب يكون فيها معايشهم ومنها أقواتهم وأقوات عيالهم فصار الشعر والوبر والصوف يقوم للبهائم مقام الكسوة، والأظلاف والحوافر والاخفاف مقام الحذاء.

فكر يا مفضل في خلقة عجيبة جعلت في البهائم فانهم يوارون أنفسهم اذا ماتوا كما يواري الناس موتاهم والا فاين جيف هــذه الوحوش والسباع وغيرهـــا لا يرى منها شيء وليست قليلة

---

(١) الاظلاف للبقر والغنم وهو المشقوق والحوافر للخيل والبغال والحمير وهو غير مشقوق والاخفاف هي للابل.

فتخفى لقلتها بل لو قال قائل انها أكثر من الناس لصدق فاعتبر في ذلك بما تراه في الصحارى والجبال والاسراب من الظباء والمها والحمير الوحش والوعول والايايل[1] وغير ذلك من الوحوش وأصناف السباع من الاسد والضباع والذئاب والنمور وغيرها وضروب الهوام والحشرات ودواب الارض وكذلك أسراب الطير من الغربان والقطا والأوز والكراكي والحمام وسباع الطير جميعاً وكلها لا يرى منها اذا ماتت الا الواحد يصيده قانص او يفترسه سبع فاذا أحست بالموت كمنت في مواضع خفية فتموت فيها ولولا ذلك لامتلات الصحاري منها حتى تتغير رائحة الهواء وتحدث الأمراض والوباء فانظر الى هذا الذي مثل لهم كيف جعل طبعاً وذكاء في البهائم وغيرها ليسلم الناس من معرة ما يحدث عليهم من الأمراض والفساد

فكر يا مفضل في الفطن التي جعلت في البهائم لمصلحتها بالطبع والخلقة لطفاً من الله عز وجل لهم لئلا يخلو من نعمته جل وعز احد من خلقه لا عقل له ولا روية فان الأيل يأكل الحيات فيعطش عطشاً شديداً فيمتنع من شرب الماء خوفا من أن يدب السم في جسمه فيقتله ويقف على الغدير وهو مجهود عطشا فيعج عجيجا عاليا ولا يشرب منه ولو شرب لمات من ساعته فانظر الى ما جعل من طباع هذه البهيمة من تحمل الظما الغالب الشديد خوفاً من المضرة في الشرب وذلك مما لا يكاد الانسان العاقل

(١) الوعول والايايل ج أيل نوعان من غزلان الصحاري والجبال.

المميز يضبطه من نفسه[1] والثعلب اذا أعوزه الطعم تماوت ونفخ بطنه حتى يحسبه الطير ميتا فاذا وقعت عليه لتنهشه وثب عليها فأخذها فمن أعان الثعلب لضعفه عن كثير مما تقوى عليه السباع من مساورة الصيد أعين بالدهاء والفطنة والاحتيال لمعاشه فهو يلتمس صيد الطير فيكون حيلته في ذلك أن يأخذ السمك فيقتله ويشرحه حتى يطفو على الماء ثم يكمن تحته ويثور الماء الذي عليه حتى لا يبين شخصه فاذا وقع الطير على السمك الطافي وثب عليها فاصطادها فانظر الى هذه الحيلة كيف جعلت في هذه البهيمة لبعض المصلحة

قال المفضل فقلت : خبرني يا مولاي عن التنين والسحاب فقال عليه السلام ان السحاب كالموكل به يخطفه حيثما تلقفه كما يختطف حجر المغناطيس الحديد فهو لا يطلع رأسه في الارض خوفاً من السحاب ولا يخرج الا في القيظ مرة اذا صحت السماء فلم يكن فيها نكتة من غيم (قلت) فلم وكل السحاب بالتنين يرصده ويختطفه اذا وجده[2] قال ليدفع عن الناس مضرته

قال المفضل (فقلت) خبرني قد وصفت لي يا مولاي من أمر البهائم ما فيه معتبر لمن اعتبر فصف لي الذرة[3] والنملة والطير

---

١ كانت جنود امريكا في اليابان تأكل ما تصادفها من الاعشاب للجوع والتفكه فتقع في نباتات سامة وهي لا تشعر فاذاعت عليهم صحة الجيش ان كلوا مما تأكله الحمير فانها تعرف بالغريزة السام من غير السام :

فيا للعجب الحمير بالفطرة والغريزة اعرف من عقلاء جنود اميركا .

٢ غريبة فهل حقاً تختطف السحاب فى جو السماء التنين من على الارض مسالة ينبغي تحقيقها نفيا واثباتا بالتجربة والاستقراء

٣ الذرة صغار النمل والنحل كبارها اكبر من الذرة

فقال عليه السلام يا مفضل تأمل وجه الذرة الحقيرة الصغيرة هل تجد فيها نقصا عما فيه صلاحها فمن اين هذا التقدير والصواب في خلق الذرة الا من التدبير القائم في صغير الخلق وكبيره

انظر الى النمل واحتشاده في جمع القوت واعداده فانك ترى الجماعة منها اذا نقلت الحب الى زبيتها بمنزلة جماعة من الناس ينقلون الطعام او غيره بل للنمل في ذلك من الجد والتشمير ماليس للناس مثله أما تراهم يتعاونون على النقل كما يتعاون الناس على العمل ثم يعمدون الى الحب فيقطعونه قطعاً لكيلا ينبت فيفسد عليهم فان اصابه ندى اخرجوه فنشروه حتى يجف ثم لا يتخذ النمل الزبية[1]) الا في نشز من الارض كيلا يفيض السيل فيغرقها وكل هذا منه بلا عقل ولا روية بل خلقة خلق[2]) عليها لمصلحة من الله جل وعز .

انظر الى هذا الذي يقال له الليث[3]) وتسميه العامة الذباب وما أعطي من الحيلة والرفق في معاشه فانك تراه حين يحس بالذباب قد وقع قريباً منه تركه ملياً حتى كأنه موات لا حراك به فاذا رأى الذباب قد اطمأن وغفل عنه دب دبيباً دقيقاً حتى يكون منه بحيث تناله وثبته ثم يثب عليه فيأخذه فاذا أخذه اشتمل عليه بجسمه كله مخافة ان ينجو منه فلا يزال قابضاً عليه حتى يحس بانه قد ضعف واسترخى ثم يقبل عليه فيفترسه ويحيا منه .

فاما العنكبوت فانه ينسج ذلك النسج فيتخذه شركاً

---

(١) جحرها . (٢) قسمي الفريزة . (٣) كان نوع من صائد الذباب كالعنكبوت .

ومصيدة للذباب ثم يتمكن في جوفه فاذا نشب فيه الذباب أحال عليه يلدغه ساعة بعد ساعة فيعيش بذلك منه فذلك(١) يحكي صيد الكلاب والفهود وهذا (٢) يحكي صيد الاشراك والحبائل فانظر الى هذه الدويبة الضعيفة كيف جعل في طبعها ما لا تبلغه الا بالحيلة واستعمال الآلات فيها لانه دل بالشيء اذا كانت العبرة فيه واضحة كالذرة والنمل وما اشبه ذلك فان المعنى النفيس قد يمثل بالشيء الحقير فلا يضع منه ذلك كما لا يضع من الدينار وهو من ذهب ان يوزن بمثقال من حديد .

تأمل يا مفضل جسم الطائر وخلقته فانه حين قدر ان يكون طائراً في الجو خفف جسمه وادمج خلقته واقتصر به من القوائم الاربع على اثنتين ومن الاصابع الخمس على اربع ومن منفذين للزبل والبول على واحد يجمعهما ثم خلق ذا جؤجؤ محدد يسهل عليه ان يخرق الهواء كيفما أخذ فيه كما جعلت السفينة بهذه الهيئة لتشق الماء وتنفذ فيه وجعل في جناحيه وذنبه ريشات طوال متان لينهض بها للطيران وكسى كله

---

(١) رأى الليث يحكيها بالوثب .

(٢) أي العنكبوت يحكيها بنسيجه الذي يصيد به .

الريش ليداخله الهواء ١) فيقله ولما قدر ان يكون طعمه الحب واللحم ليبلعه بلا مضغ نقص من خلقة الانسان وخلق له منقار صلب جاسر يتناول به طعمه فلا يتقرح من لقط الحب ولا يتقصف من نهش اللحم ولما عدم الاسنان وصار يزدرد الحب صحيحاً واللحم غريضاً اعين بفضل حرارة في الجوف تطحن له الطعم طحناً يستغني به عن المضغ ٢) .

واعتبر ذلك بان عجم العنب وغيره يخرج من اجواف الطير لا يرى له اثر ثم جعل مما يبيض بيضاً ولا يلد ولادة لكيلا يثقل عن الطيران فانه لو كانت الفراخ في جوفه تمكث حتى تستحكم لأثقلته وعاقته عن النهوض والطيران فجعل كل شيء من خلقه مشاكلًا للأمر الذي قدر ان يكون عليه ثم اصار

---

(١) ومن تأمل خلقة الطير صنع الانسان طائرته باجنحة كالطير ومقدم ومؤخر فيه السكان الذي يوجهها كما يشاء الربان مثل ذيل الطير يتوجه به الى ما يشاء ومن محركات كعضلات الاجنحة ومن عجلات النزول كأرجل الطير والبنزين والكهرباء غذاؤها وقوتها كغذاء الطير فسبحان من علم الانسان ما لم يعلم . وقد كان فرنسي بمصر يخرج الى جبل المقطم ويدون ملاحظاته عن الطيران ولما مات اشترت اميركا مذكراته وانتفعت بها في ملاحة الجو والطيران .

(٢) وذلك في القونصة فصنع التي تقوم له في الهضم مقام الاسنان وغيره.

الطائر سابحاً في هذا الجو يقعد على بيضه فيحضنه اسبوعاً وبعضها اسبوعين وبعضها ثلاثة اسابيع حتى يخرج الفرخ من البيضة ثم يقبل عليه فيزقه الريح لتتسع حوصلته للغذاء ثم يربيه ويغذيه بما يعيش به فمن كلفه أن يلقط الطعم والحب يستخرجه بعد ان يستقر في حوصلته ويغذو به فراخه ولأي معنى يحتمل هذه المشقة وليس بذي روية ولا تفكر ولا يأمل في فراخه ما يؤمل الانسان في ولده من العز والرفد وبقاء الذكر فهذا من فعله يشهد انه معطوف على فراخه لعلة لا يعرفها ولا يفكر فيها وهي دوام النسل وبقاؤه لطفاً من الله تعالى ذكره .

انظر الى الدجاجة كيف تهيج لحضن البيض والتفريخ وليس لها بيض مجتمع ولا وكر موطأ بل تنبعث وتنتفخ وتقوى وتمتنع من الطعم حتى يجمع لها البيض فتحضنه ويتفرخ فلمَ كان ذلك منها الا لاقامة النسل ومن اخذها باقامة النسل ولا روية لها ولا تفكير اولا انها مجبولة على ذلك .

اعتبر بخلق البيضة وما فيها من المح الأصفر الخاثر والماء الابيض الرقيق فبعضه ينشأ منه الفرخ وبعضه ليغتذي به الى ان تنقاب (١) البيضة عنه وما في ذلك من التدبير فانه لما كان نشوء الفرخ في القشرة المستحفظة التي لا مساغ لشيء اليها جعل معه في جوفها من الغذاء ما يكتفي به الى وقت خروجه منها كمن يحبس في حبس حصين لا يوصل الى من فيه فيجعل معه من القوت ما يكتفي به الى وقت خروجه منه .

(١) تنقب وتثقب .

فكر يا مفضل في حوصلة الطائر وما قدر له فان مسلك الطعم الى القانصة ضيق لا ينفذ فيه الطعام الا قليلًا قليلًا فلو كان الطائر لا يلقط حبة ثانية حتى تصل الاولى الى القانصة لطال عليه ومتى كان يستوفي طعمه فإنما يختلسه اختلاساً لشدة الحذر فجعلت له الحوصلة كالمخلاة المعلقة أمامه ليوعي فيها ما ادرك من الطعم بسرعة ثم ينفذه الى القانصة على مهل وفي الحوصلة ايضاً خلة اخرى فان من الطائر ما يحتاج الى ان يزق فراخه فيكون رده للطعم من قرب اسهل عليه .

قال المفضل فقلت ان قوماً من المعطلة يزعمون أن اختلاف الالوان والاشكال في الطير انما يكون من قبل امتزاج الاخلاط واختلاف مقاديرها بالمزج والاهمال .

قال يا مفضل هذا الوشي الذي تراه في الطواويس والدراج على استواء ومقابلة كنحو ما يخط بالأقلام كيف يأتي به الامتزاج المهمل على شكل واحد لا يختلف ولو كان بالاهمال لعدم الاستواء ولكان مختلفاً .

تأمل ريش الطير كيف هو فانك تراه منسوجاً كنسج الثوب من سلوك دقاق قد الف بعضه الى بعض كتأليف الخيط الى الخيط والشعرة الى الشعرة الم تر ذلك النسج اذا مددته ينفتح قليلا ولا ينشق لتداخله الريح فتقل[1] الطائر اذا طار وترى في وسط الريشة عموداً غليظاً متيناً قد نسج عليه الذي

---

(١) اي تحمله .

هو مثل الشعر ليمسكه بصلابته وهـــو القصبة التي في وسط الريشة وهو مع ذلك أجوف ليخفف عـلى الطائر ولا يعوقه الطيران .

هل رأيت يامفضل هذا الطائر الطويل الساقين وعرفت ما له من المنفعة في طول ساقيه فانه اكثر وقته في ضحضاح من الماء فتراه بساقين طويلتين كأنه ربيئة فوق مرقب وهو يتأمل مـا يدب في الماء فاذا رأى شيئاً ممـا يتقوت به خطا خطوات رقيقة حتى يتناوله ولو كان قصير الساقين كان يخطو نحو الصيد ليأخذه ويصب عليه الماء فيثور ويذعر منه فيتفرق عنه فخلق له ذانك العمودان ليدرك بهما حاجته ولا يفسد عليه مطلبه .

تأمل ضروب التدبير في خلق الطائر فأنك تجد طائراطويل الساقين طويل العنق وذلك ليتمكن من تناول طعمه مـــن الارض ولو كان طويل الساقين قصـــير العنق لما استطاع ان يتناول شيئاً من الارض وربما أعـــين مع طول العنق بطول المناقير ليزداد الامر عليه سهولة وله امكاناً افلا ترى انـك لا تفتش شيئاً من الخلقة الا وجدته على غاية الصواب والحكمة .

انظر الى العصافير كيف تطلب اكلها بالنهار فهي لا تفقده ولا تجده مجموعاً معـــداً بل تناله بالحركة والطلب وكذلك الخلق كله فسبحان من قدر ورزق ثم كيف فرقه فلم يجعل مما لا يقدر عليه اذ جعل بالخلق حاجة اليه ولو جعله مجموعـــاً معـــداً كانت البهائم تتقلب عليه ولا تتقلع عنه حتى تبشم

فتهلك ، وكان الناس أيضاً يصيرون بالفراغ الى غـــاية الاشر والبطر حتى يكثر الفساد وتظهر الفواحش [1] .

اعلمت ما طعم هذه الاصناف من الطـير التي لا تخرج الا بالليـل كمثل البوم والهام والخفاش؟ (قلت) لا يا مولاي قال ان معاشها من ضروب تنتشر في الجو من البعـوض والفراش واشباه الجراد واليعاسيب وذلك ان هذه الضروب مبثوثـة في الجو لا يخلو منها موضع واعتـبر ذلك بانـك تري اذا وضعت سراجاً بالليل في سطح او عرصة دار اجتمع عليه من هـــذه الضروب شيء كثير فمن اين يأتي كله الا من القرب منـك (فان قال قائل) انه يأتي من الصحاري والبراري (قيل له) كيف يوافي في تلك الساعة من موضع بعيد و كيف يبصر من ذلـك البعد سراجاً في دار محفوفاً بالدور فيقصد اليه مع ان هـــذه عياناً تتهافت على السراج من قرب فيدل انها منتشرة في كل موضع من الجو فهذه الاصناف من الطير تلتمسها اذا خرجت فتتقوت بها فانظر كيف وجه الرزق لهذه الطيور التي لا تخرج من هذه الضروب المنتشرة في الجو واعرف ذلـك المعنى في خلق هذه الضروب المنتشرة التي عسى ان يظن ظان انها فضل لا معنى له .

خلق الخفاش خلقة عجيبة بين خلقة الطير وذوات الاربع

---

(١) كما قال تعالى (ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى) وقـــال (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء انه بعباده خبير بصير) .

بل هو الى ذوات الاربع أقرب وذلك انه ذو اذنين ناشزتين واسنان ودبر وهو يلد ولاداً ويرضع ويبول ويمشي اذا مشى على اربع وكل هذا بخلاف صفة الطير ثم هو ايضاً مما يخرج بالليل ويتقوت بما يسري في الجو من الفراش وما اشبهه وقد قال قائلون انه لا طعم للخفاش وان غذاءه من النسيم وحده وذلك يفسد ويبطل من جهتين (أحداهما) خروج الثفل والبول منه فان هذا لا يكون من غير طعم (والاخرى) انه ذو اسنان ولو كان لا يطعم شيئاً لم يكن للاسنان فيه معنى وليس في الخلقة ما لا معنى له واما المأرب فيه فمعروف حتى ان زبله يدخل في بعض الاعمال ومن أعظم المأرب فيه خلقته العجيبة الدالة على قدرة الخالق جل ثناؤه وتصرفه فيما شاء كيف شاء لضرب من المصلحة .

فاما الطائر الصغير الذي يقال له ابو غرة فقد كان عشش في بعض الاوقات في بعض الشجر فنظر الى حية عظيمة قد اقبلت نحو عشه فاغرة فاها تبغيه فبينما هو يتقلب ويضطرب في طلب حيلة منها اذ وجد حسكة فحملها فألقاها في فم الحية فلم تزل الحية تتلوى وتتقلب حتى ماتت افرأيت لو لم اخبرك بذلك كان يخطر ببالك او ببال غيرك انه يكون من حسكة مثل هذه المنفعة او يكون من طائر صغير او كبير مثل هذه الحيلة اعتبر بهذا وكثير من الاشياء يكون فيها منافع لا تعرف إلا بحادث يحدث او خبر يسمع به .

انظر الى النحل[1] واحتشاده في صنعة العسل وتهيئة البيوت المسدسة وما ترى في ذلك من دقائق الفطنـة فانك اذا تأملت العمل رأيته عجيباً لطيفاً واذا رأيت المعمول وجدته عظيمـاً شريفاً موقعه من الناس واذا رجعت الى الفاعل[2] الفيته غبيـاً جاهلاً بنفسه فضلاً عما سوى ذلك ففي هذا اوضح الدلالة عـلى ان الصواب والحكمة في هذه الصنعة ليس للنحل بل هي للذى طبعه عليها وسخره فيها لمصلحة الناس .

انظر في هذا الجرآد ما اضعفه وما اقواه فانك اذا تأملت خلقه رأيته كاضعف الاشياء وان دلفت عساكره نحو بلد من البلدان لم يستطع احد ان يحميه منه[3] الا ترى لو ان ملكاً من ملوك الارض جمع خيله ورجله ليحمى بلاده من الجراد لم يقدر على ذلك افليس من الدلائل على قـــدرة الخالق ان يبعث اضعف خلقه الى اقوى خلقـــه فلا يستطيع دفعه انظر اليه كيف ينساب على وجه الارض مثـــل السيل فيغشي السهل والجبل والبدو والحضر حتى يستر نور الشمس بكثرته فلو كان

---

(١) (واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف الوانه فيه شفاء للناس ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) سورة النحل

(٢) يعني النحل . (٣) تكافلت الدول المتجاورة على حرب الجراد بما اخترع من وسائل السموم المبيدة التي توضع على الاعشاب حيث يرعى ولكنها قد تصيب الانعام التي ترعاها بعد ذلك بما يضرها ولا ينفعها .وكم بادت انعام البادية بهذه السموم .

هذا مما يصنع بالايدي متى كان يجتمع منه هذه الكثرة وفي كم سنة كان يرتفع فاستدل بذلك على القدرة التي لا يؤودها[1] شيء ولا يكبر عليها .

تأمل خلق السمك ومشاكلته للأمر الذي قدر ان يكون عليه فانه خلق غير ذي قوائم[2] لانه لا يحتاج الى شيء اذ كان مسكنه الماء وخلق غير ذي رئية لانـه لا يستطيـع ان يتنفس وهو منغمس في اللجة وجعلت له مكان القوائم اجنحـة يضرب بها في جانبيه كما يضرب الملاح بالمجاذيف من جـانبي السفينة وكسى جسمه قشوراً متداخـلة كتداخل الدروع والجواشن لتقيه من الآفات وأعين بفضل حس في الشم لان بصره ضعيف والماء يحجبه فصار يشم الطعم من البعد فيتبعـه وإلا فكيف يعلم به وبموضعه واعلم ان من فيه الى صماخيـه منافذ فهو يعب الماء بفيه ويرسله بصماخيه فيتروح الى ذلك كما يتروح غيره من الحيوان الى هذا الشم ، فكر الآن في كثرة نسله وما خص به من ذلك فانـك ترى في جوف السمكة الواحـدة من البيض ما لا يحصى كثرة والعـلة في ذلـك ان يتسع لما يغتذى به من اصنـاف الحيوان فان اكثرها يأكل السمك حتى ان السباع ايضـاً في

---

(١) لايكرثها ويثقلها ويحرجها. (٢) تقوم زعانفه في الماء مقام قوائم غيره ويقوم خيشومه في النقـاط الاوكسجين من الماء مكان رئة الحيوان البري .

حافات الاجام عاكفة أيضاً ترصد السمك فاذا مر بها خطفته فلما كانت السباع تأكل السمك والسمك يأكل السمك كان من التدبير فيه ان يكون على ماهو عليه من الكثرة فاذا اردت ان تعرف سعة حكمة الخالق وقصر علم المخلوقين فانظر الى ما في البحار من ضروب السمك ودواب الماء والاصداف والاصناف التي لا تحصى ولا تعرف منافعها الا بالشيء بعد الشيء يدركه الناس باسباب تحدث مثل القرمز فانه لما عرف الناس صبغه بان كلبة تجول على شاطيء البحر فوجدت شيئاً من الصنف الذي يسمى الحاذون فأكلته فاختضب خطمها بدمه فنظر الناس الى حسنه فاتخذوه صبغاً واشباه هذا مما اتفق الناس عليه حالا بعد حال وزماناً بعد زمان

قال المفضل وحان وقت الزوال فقام مولاي عليه السلام الى الصلاة وقال بكر الى غداً ان شاء الله تعالى فانصرفت وقد تضاعف سروري بما عرفنيه مبتهجاً بما منحنيه حامداً لله على ما آتانيه فبت ليلتي مسروراً مبتهجاً

تم المجلس الثاني

قال المفضل فلما كان اليوم الثالث بكرت الى مولاي فاستؤذن لي عليه فدخلت فاذن لي بالجلوس فجلست فقال عليه السلام .

«الحمدلله الذي اصطفانا ولم يصطف علينا» اصطفانا بعلمه وأيدنا بحلمه

من شذعنا فالنار مـأواه ومن تفيأ بظل دوحتنا فالجنة مثواه [1]

قد شرحت لك يا مفضل خلق الانسان وما دبر به وتنقله في احواله وما فيه من الاعتبار وشرحت لك أمر الحيوان

وانا ابتدىء الآن بذكر السماء والشمس والقمر والنجوم والفلك والليل والنهار والحر والبرد والرياح والجواهر الاربعة الأرض والماء والهواء والنار [2] والمطر والصخر والجبال والطين والحجارة والنخل والشجر وما في ذلك من الادلة والعبر

فكر في لون السماء [3] وما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون أشد الالوان موافقة وتقوية للبصر حتى ان من صفات الاطباء لمن اصابه شيء اضر ببصره ادمان النظر الى الخضرة وما قرب منها ولمن كل بصره الاطلاع في اجانة خضراء مملوءة ماء فانظر كيف جعل الله سبحانه وتعالى أديم السماء بهذا اللون الاخضر الى السواد ليمسك الابصار المتقلبة عليه فلا تنكأ فيها بطول

---

(١) جاء في الحديث تركت فيكم ما ان تمسكتم به بعدي لن تضلوا أبدا كتاب الله وسنتي وفي لفظ وعترتي

(٢) كان الاوائل يرجعون العناصر الى اربعة كما ذكرها والان زادت على ٩٢ عنصر او قد ارجعوها جميعاً الى عنصري الكهرباء الموجبة والسالبة

(٣) هذا اللون الازرق الفاتح لون طبقات الجو لتكسر الاشعة البنفسجية احدى اجزاء الضوء السبعة المركب منها الضوء الأبيض وهي وان كانت لون طبقات الجو فهي ترى من فوقنا سماء لنا

مباشرتها له فصار هذا الذي ادركه الناس بالفكر والروية والتجارب يوجد مفروغاً منه في الخلقة حكمة بالغة ليعتبر بها المعتبرون ويفكر فيها الملحدون قاتلهم الله انى يؤفكون

فكر يا مفضل في طلوع الشمس وغروبها لاقامة دولتي النهار والليل [1] فلولا طلوعها لبطل أمر العالم كله فلم يكن الناس يسعون في معايشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ولم يكونوا يتهنون بالعيش بعد فقدهم لذة النور ووجه الارب في طلوعها ظاهر مستغنى بظهوره عن الاطناب في ذكره والزيادة في شرحه . تأمل المنفعة في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع عظم حاجتهم الى الهدوء والراحة لسكون أبدانهم وجمع حواسهم وانبعاث القوة الهاضمة لهضم الطعام وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء ثم كان الحرص يستحملهم من مداومة العمل ومطاولته على ما تعظم نكايته في ابدانهم فان كثيراً من الناس لولا جثوم هذا الليل بظلمته عليهم لم يكن لهم هدوء ولا قرار حرصاً على الكسب والجمع والادخار ثم كانت الارض تستحمى بدوام الشمس بضيائها ويحمى كل ما عليها من حيوان ونبات

---

(١) قال تعالى (قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا الى يوم القيامة من اله يأتيكم بضيائه افلا تسمعون قل ارأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون)

فقدرها الله بحكمته وتدبيره فتطلع وقتاً وتغرب وقتاً بمنزلة سراج يرفع لاهل البيت تارة ليقضوا حوائجهم ثم يغيب عنهم مثل ذلك ليهدءوا ويقروا فصار النور والظلمة مع تضادهما متظاهرين على مافيه صلاح العالم ونظامه

فكر بعد هذا في ارتفاع الشمس وانحطاطها [1] لاقامة هذه الأزمنة الاربعة من السنة [2]) ومافي ذلك من التدبير والمصلحة ففي الشتاء تعود الحرارة في الشجر والنبات فيتولد فيهما مواد الثمار ويتكثف الهواء فينشأ منه السحاب والمطر [3]) وتشد أبدان الحيوان وتقوى وفي الربيع تتحرك وتظهر المواد المتولدة في الشتاء وتصلح فيطلع النبات وتنور الاشجار ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء وتنضج الثمار وتتحلل فضول الأبدان ويجف وجه الأرض فتهيأ للبناء والاعمال ، وفي الخريف يصفو الهواء وترتفع الامراض وتصلح الابدان ، ويمتد الليل فيمكن فيه بعض الاعمال لطوله ، ويطيب الهواء وفيه مصالح أخرى لو تقصيت لذكرها لطال فيها الكلام [4]

---

(١) اي في مدارها السنوي او مدار الارض حولها

(٢) يعنى الفصول الاربعة الربيع والصيف والخريف والشتاء

(٣) يمر الهواء على البحار والانهار والمياه فيمتص منها بخاراً يختلف شيئا وقلة بحسب درجة حرارته فاذا برد الهواء فى طبقات الجو العليا تكاثف البخار ورؤي سحابا ثم نزل مطرا (٤) وهذا في النصف الشمالي للكرة الارضية ونصفها الجنوبي عكس ذلك تماما فمتى كان عندنا صيف كان عندهم شتاء وبالعكس ومتى كنا في الربيع كانوا في الخريف وبالعكس فسبحان الخلاق العظيم .

فكر الان في تنقل الشمس في البروج الاثني[1] عشر لاقامة دور السنة وما في ذلك من التدبير فهو الدور الذي تصح فيه الازمنة الاربعة من السنة الشتاء والربيع والصيف والخريف وتستوفي فيها على التمام وفي هذا المقدار من دوران الشمس تدرك الغلات والثمار وتنتهي الى غايتها ثم تعود فتستأنف النشؤ والنمو الا ترى ان السنة مقدار مسير الشمس من الحمل الى الحمل وفي ادوارها يتكامل الزمان من لدن خلق الله تعالى العالم الى كل وقت وعصر من غابر الايام وبها يحسب[2] الناس الاعمار والاوقات الموقتة للديون والاجارات والمعاملات وغير ذلك من امورهم وبمسير الشمس تكمل السنة ويقوم حساب الزمان على الصحة

انظر الى شروقها على العالم كيف دبر ان يكون فانها لو كانت تبزغ في موضع من السماء فتقف لاتعدوه لماوصل شعاعها ومنفعتها الى كثير من الجهات لان الجبال والجدران كانت تحجبها عنها فجعلت تطلع في اول النهار من المشرق فتشرق على ما قابلها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق على ما استتر عنها

---

١ ويرى متأخرو الفلكيين ان الارض هي التي تدور حول الشمس موازية للبروج الاثني عشر وهي الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة هذه للربيع والصيف ثلاثة للربيع ومثلها للصيف والميزان والقوس والعقرب للخريف والجدي والدلو والحوت للشتاء

٢ (وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شيء فصلناه تفصيلا)

في أول النهار [1] فلا يبقى موضع من الارض الا أخذ بقسطه من المنفعة منها والأرب الذي قدر له ولو تخلفت مقدار عام او بعض عام كيف كان يكون حالهم بل كيف كان يكون لهم مع ذلك بقاء أفلا ترى كيف كان يكون للناس من الامور الجليلة التي لم يكن عندهم فيها حيلة فصارت تجري على مجاريها لا تفتر ولا تتخلف عن مواقيتها لصلاح العالم وما فيه بقاؤه

استدل بالقمر ففيه دلالة جليلة تستعملها العامة في معرفة الشهور ولا يقوم عليه حساب السنة لأن دوره لا يستوفي الأزمنة الاربعة [2] ونشوء الثمار وتصرمها ولذلك صارت شهور القمر تنتقل فتكون مرة بالشتاء ومرة بالصيف

فكر في انارته في ظلمة الليل والارب في ذلك فانه مع الحاجة الى الظلمة لهدوء الحيوان وبرد الهواء على النبات لم يكن صلاح في أن يكون الليل ظلمة داجية لاضياء فيها فلا يمكن فيه شيء من الاعمال لأنه ربما احتاج الناس الى العمل بالليل لضيق

---

(١) بل انها في الليل عند قوم تشرق على اخرين ويكون عندهم النهار الا ترى الى اميركا واسيا عندما يكون النهار على احداهما يكون ليل على الاخري فاستمع الى التوقيت بين مصر ونيويورك فالساعة سبع او ثمان بمصر تكون نيويورك غارقة في نصف الليل وبالعكس ومن شك في ذلك فليستمع الى المذياعات المتنوعة من مصر ونيويورك ولندن الخ

(٢) سنة القمر ٣٥٤ يوما وسنة الشمس ٢٤ ر ٣٦٥ فسنة الشمس الفصولية تزيد على سنة القمر الهلالية باحد عشر يوما تقريبا ولذلك كانت مائة سنة شمسية تساوي ١٠٣ سنة قمرية وبهذا فسر قوله تعالى (ولبثوا في كهفهم ثلثماية سنين وازدادوا تسعا لمبالها ٣٠٠ سنة شمسية تساوي ٣٠٩ قمرية

الوقت عليهم في بعض الاعمال في النهار وشدة الحر وافراطه فيعمل في ضوء القمر اعمالا شتى كحرث الارض وضرب اللبن وقطع الخشب وما أشبه ذلك فجعل ضوء القمر معونة للناس على معاشهم اذا احتاجوا الى ذلك وأنساً للسائرين وجعل طلوعه في بعض الليل دون بعض ونقص مع ذلك عن نور الشمس وضيائها لكيلا ينبسط الناس به في العمل انبساطهم بالنهار ويمتنعون من الهدوء والقرار فيهلكهم ذلك وفي تصرف القمر خاصة في كماله ومحاقه وزيادته ونقصانه وكسوفه من التنبيه على قدرة الله تعالى خالقه المصرف له هذا التصريف لصلاح العالم ما يعتبر به المعتبرون

فكر يا مفضل في النجوم واختلاف مسيرها فبعضها لا تفارق مراكزها من الفلك[1] ولا تسير الا مجتمعة وبعضها مطلقة تنتقل[2] قلنا انها لو كانت كلها ثابتة لبطلت الدلالات التي يستدل بها من تنقل المنتقلة ومسيرها في كل برج من البروج كما يستدل على اشياء مما يحدث في العالم[3]) بتنقل الشمس والنجوم في منازلها ولو كانت كلها منتقلة لم يكن لمسيرها منازل تعرف

---

(١) وهي النجوم الثوابت كالشعرى والجبار والدب الاكبر والاصغر وكل نجوم السماء الا الكواكب السيارة منها

(٢) وهي الكواكب السيارة وكانت عند الاوائل سبعة ووصلت الان الى تسع وهي بحسب قربها من الشمس أو بعدها عطارد والزهرة والارض والمريخ والمشتري وأرانوس ونبتون وبلوطو

(٣) هذا التنجيم الخرافي وليس بصحيح الاستدلال بحركات السيارات على حوادث الارض . قال قتادة خلق الله النجوم لثلاث ، زينة للسماء ورجوماً للشياطين ويهتدي في ظلمات البر والبحر فمن تأول فيها غير ذلك فقد ضل واضاع نصيبه من الهدي ، وفي الحديث : من اقتبس شعبة من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر ، والمراد بذلك هذا التنجيم الخرافي الذي يدعى به معرفة الغيب والسعادة والنحس والاجال والارزاق الخ .

ولا رسم يوقف عليه لانه انما يوقف عليه بمسير المنتقلة منهـــا بتنقلها في البروج الراتبة كما يستدل على مسير الساير على الأرض بالمنازل التي يجتاز عليها ولو كان تنقلها بحال واحـدة لاختلط نظامها وبطلت المأرب فيها ولساغ للقائل أن يقول ان كينونتها على حال واحدة يوجب عليها الاهمال من الجهة التي وصفنـــا ففي اختلاف سيرها وتصرفها وما في ذلك من المأرب والمصلحة ابين دليل على العمد [1] والتدبير فيها

فكر في هذه النجوم التي تظهر في بعض السنة وتحجب في بعضها كمثل الثريا والجوزاء والشعراوين وسهيل فانهـــا لوكانت باسرهـــا تظهر في وقت واحـــد لم يكن لواحد فيهـــا على حياله دلالات يعرفها الناس ويهتدون بهـــا لبعض امورهم كمعرفتهم ما يكون من طلوع الثور [2] والجوزاء اذا طلعت واحتجابها اذا احتجبت فصار ظهور كل واحد واحتجـــابه في وقت غير الوقت الآخر لينتفع الناس بما يدل عليه كل واحد منها على حدته ومـا جعلت الثريا [3] وأشباهها تظهر حيناً وتحتجب

---

(١) القصد والحكمة

(٢) الثور والجوزاء مـــن بروج الربيـــع فتظهر ليـــلا في والخريف والشتاء وتتوسط السماء في العقرب والقوس

(٣) تحتجب الثريا عندما تكون الشمس في برج الثور ثم تظهر بعد ذلك صباحا

في مسيرها فكل واحد منها يسير مسيرين مختلفين أحدهما عام مع الفلك نحو المغرب والآخر خـــاص لنفسه (١) نحو المشرق كالنملة التي تدور على الرحى فالرحى تدور ذات اليمين والنملة تدور ذات الشمال والنملة في ذلك تتحرك حركتين مختلفتين احداهما بنفسها فتوجه امامها والاخرى مستكرهة مع الرحى تجذبها الى خلفها .

فاسأل الزاعمين ان النجوم صارت على ما هي عليه بالأهمال من غير عمد ولا صانع لها ما منعها ان تكون كلها متنقلة وان الاهمال معنى واحد فكيف صارت تأتي بحركتين مختلفتين على وزن وتقدير ففي هذا بيان ان مسير الفريقين على مـــا يسيران عليه بعمد وتدبير وحكمة وتقدير وليس باهمـــال كما يزعم المعطلة (٢) .

فان قال قائل ولم صار بعض النجوم ثابتاً وبعضهـا متنقلاً

---

(١) اما الخاص لنفسه نحو المشرق فهي حركته التي تخصه وامـــا سيره من المشرق الى المغرب فظاهري سببه حركة الارض من المغرب الى المشرق فترى السماء كلها شمسها وقمرها ونجومها شارقة من المشرق غاربة من المغرب .

(٢) وقال متأخروا الفلكيين ان مدار الارض بيضاوي قطع ناقص والشمس في احدى بؤرتيه فاذا كانت الارض في الرأس كانت أقرب الى الشمس فتقوى جاذبية الشمس لها وتزداد حركة الارض حينئذ لتقاوم قوة الجاذبية واذا كانت الارض في الذنب والحضيض ازدادت بعداً عن الشمس فتضعف جاذبية الشمس لها وتضعف حركة الارض حينئذ ولم ير لهم تعليلاً لهـذه الظاهرة فحركات الارض على مدارها السنوي تزيد وتنقص وينشأ من ذلك الفرق بـــين الايام الشمسية والايام الوسطية مما جعل لهذه الفروق حقلاً يومياً في النوتيكالات الراقية يسمى بتعديل الزمن .

قلنا انها لو كانت كلها ثابتة لبطلت الدلالات التي يستدل بها من تنقل المنتقلة ومسيرها في كل برج من البروج كما يستدل بها على أشياء مما يحدث في العالم[1] بتنقل الشمس والنجوم في منازلها ولو كانت كلها منتقلة لم يكن لمسيرها منازل تعرف ولا رسم يوقف عليه لانه انما يوقف عليه بمسير المتنقلة منها بتنقلها في البروج الراتبة كما يستدل على مسير السائر على الأرض بالمنازل التي يجتاز عليها ولو كان تنقلها بحال واحدة لاختلط نظامها وبطلت المآرب فيها ولساغ للقائل أن يقول ان كينونتها على حال واحدة يوجب عليها الاهمال من الجهة التي وصفنا ففي اختلاف سيرها وتصرفها وما في ذلك من المأرب والمصلحة ابين دليل على العمد[2] والتدبير فيها .

فكر في هذه النجوم التي تظهر في بعض السنة وتحجب كمثل الثريا والجوزاء والشعراوين وسهيل فانها لو كانت باسرها تظهر في وقت واحد لم يكن لواحد فيها على حياله دلالات يعرفها الناس ويهتدون بها لبعض امورهم كمعرفتهم ما يكون من طلوع الثور[3] والجوزاء اذا طلعت واحتجابها اذا احتجبت فصار ظهور كل واحد واحتجابه في وقت غير الوقت الآخر لينتفع الناس بما يدل عليه كل واحد منها على

---

(١) هذا التنجيم الخرافي وليس بصحيح الاستدلال بحركات السيارات على حوادث الارض . (٢) القصد والحكمة .

(٣) الثور والجوزاء من بروج الربيع فتظهر ليلا في الصيف والخريف والشتاء وتتوسط السماء في العقرب والقوس .

حدته وما جعلت الثريا [١] وأشباههـــا تظهر حيناً وتحتجب حينا الا لضرب من المصلحة وكذلك جعلت بنات نعش [٢] ظاهرة لا تغيب ولا تتوارى فهم ينظرون اليهـــا متى أرادوا ان يهتدوا بها الى حيث شاؤا وصار الامران جميعا على اختلافهما موجهين نحو الارب والمصلحة وفيهما مآرب أخرى وعلامـات ودلالات على أوقات كثيرة من الأعمـال كالزراعـة والغرس والسفر في البر والبحر وأشيـــاء مما يحدث في الأزمنـــة من الامطار والرياح والحر في البر والبحر وبها يهتدي السائرون في ظلمة الليل لقطع القفار الموحشة واللجج الهائلة مع ما في ترددها في كبد السماء مقبلة ومدبرة ومشرقة ومغربة من العبر فانها تسير أسرع السير وأحثه

أرأيت لو كانت الشمس والقمر والنجوم بالقرب منا حتى يتبين لنا سرعة سيرها بكنه مـا هي عليه الم تكن تستخطف الأبصار بوهجها وشعاعها كالذي يحـدث احياناً من البروق اذا توالت واضطرمت في الجو وكذلك ايضاً لو ان اناساً كانوا في قبة مكللة بمصابيح تدور حولهـم دوراناً حثيثاً لحادت ابصارهم حتى يخرجوا لوجوههم .

---

(١) تحتجب الثريا عندما تكون الشمس في برج الثور ثم تظهر بعد ذلك صباحاً .

(٢) وهي الدب الاكبر والدب الاصغر وهي لاتغيب فى افق بغـداد والحجاز ومصر والشام وما وراء هذا شمالا ولكنها تغيـــب على من في خط الاستواء ومن هم جنوبه كاستراليا ونيوزيلاندا وجاوى وجزر الهند الشرقية

فانظر كيف قدر ان يكون مسيرها في البعد البعيد لكيلا تضر بالابصار وتنكأ فيها وباسرع السرعة لكيلا تتخلف عن مقدار الحاجة في مسيرها وجعل فيها جزء يسير من الضوء يسد مسد الاضواء اذا لم يكن قمر ويمكن فيه الحركة اذا حدثت ضرورة كما قد يحدث الحادث على المرء فيحتاج الى التجافي في جوف الليل فان لم يكن شيء من الضوء يهتدي به لم يستطع أن يبرح مكانه .

فتأمل اللطف والتقدير حين جعل الظلمة دولة ومدة لحاجة اليها وجعل خلالها شيء من الضوء للمآرب التي وصفنا

فكر في هذا الفلك بشمسه وقمره ونجومه وبروجه يدور على العالم [1] هذا الدوران الدائم بهذا التقدير والوزن لما في اختلاف الليل والنهار وهذه الازمان الاربعة من السنة على الارض وما عليها من اصناف الحيوان والنبات من ضروب المصلحة كالذي بينت وشخصت لك آنفا وهل يخفى على ذي لب

---

(١) والمتأخرون يرون دوراته ظاهريا مرئيا نشأ من دوران الارض حول محورها فنرى السماء كأنها تدور حول الارض ولهم على ذلك ادلة نظرية وعملية من اسهلها جيروسكوب اي البوصلة الدوارة بالكهرباء فانها اذا ركزت عند قطب الارض مدة اربعة وعشرين ساعة دارت حول نفسها دورة كاملة مع انها لا تغير اتجاهها فاذن الارض هي التي دارت هذه الدورة وكذلك البندول المعلق المتحرك من جهة الى ضدها . وشرح دليله يطول فارجع اليه في محله وهذه النجوم البعيدة عنا والسدم التي يبلغ بعدها ملايين السنين النورية فلو كانت هي التي تدور لكانت سرعتها اضعاف ملايين سرعة النور فلا تبقى اجراماً . بل تستحيل الى نور وكهرباء

ان هذا تقدير مقدر وصواب وحكمة من مقدر حكيم

فان قال قائل انه شيء اتفق ان يكون هكذا فما منعه ان يقول مثل هذا في دولاب يراه يدور ويسقي حديقة فيها شجر ونبات فيرى كل شي من آلاته مقدراً بعضه يلقى بعضاً على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها وبم كان يثبت هذا القول لو قاله وما ترى الناس كانوا قائلين له لو سمعوه منه افينكر ان يقول في هذا الدولاب الأعظم المخلوق بحكمة تقصر عنها أذهان البشر لصلاح جميع الأرض وما عليها انه شيء انفق بـلا صنعة ولا تقدير لو اعتل هذا الفلك كما تعتل الالات التي تتخذ للصناعات وغيرها اي شيء كان عند الناس من الحيلة في اصلاحه

فكر يا مفضل في مقادير النهار والليل كيف وقعت على ما فيه صلاح هذا الخلق فصار منتهى كل واحد منهما اذا امتد الى خمس عشرة (١) ساعة لا يجاوز ذلك افرأيت لو كان النهار يكون مقداره مائة ساعة الم يكن في ذلك بوار كل ما في الارض من حيوان ونبات (٢) اما الحيوان فكان لا يهدؤ ولا يقر طول هذه المدة ولا البهائم كانت تمسك عن الرعي لودام لهـا ضوء النهار ولا الانسان كان يفتر عن العمل والحركة وكان ذلك يهلكها اجمع ويؤديها الى التلف واما النبات فكان يطول عليه حر

---

(١) هذا فى افق بغداد وفي لندن يمتـد الى عشرين ساعة وتحت القطب تنقسم السنة كلها الى ليل مدته ستة شهور ونهار مدته كذلك وتحت خط الاستواء يبقى الليل والنهار طول السنة كل منهما ١٢ ساعة . (٢) فتتبخر البحار ويذوب الحيوان والنبات لشدة الحرارة التي ترتفع الى درجة الغليان وما فوقها

النهار ووهج الشمس حتى يجف ويحترق[1] وكذلك الليل لو امتد هذه المدة كان يعوق اصناف الحيوان عن الحركة والتصرف في طلب المعاش حتى يموت جوعاً وتخمد الحرارة الطبيعية عن النبات حتى يتعفن ويفسد كالذي تراه يحدث عن النبات اذا كان في موضع لا تطلع عليه الشمس اعتبر بهذا الحر والبرد كيف يتعاوران العالم ويتصرفان هذا التصرف في الزيادة والنقصان والاعتدال لاقامة هذه الأزمنة الأربعة من السنة وما فيها من المصالح ثم لهما ربع الأبدان التي عليها بقاؤها وفيهما صلاحها فانه لولا الحر والبرد وتداولهما الابدان لفسدت وأخوت وأنتكأت .

فكر في دخول احدهما على الأخر بهذا التدريج والتوسل فانك ترى احدهما ينقص شيئاً بعد شيء والاخر يزيد مثل ذلك حتى ينتهي كل واحد منهما منتهاه في الزيادة والنقصان ولو كان دخول احدهما على الاخر مفاجأة لأضر ذلك بالأبدان وأسقمها كما كان احدكم لو خرج من حمام حار الى موضع البرودة لضره ذلك وأسقم بدنه فلم يجعل الله عز وجل هذا التوسل في الحر والبرد الا للسلامة من مرض المفاجأة لولا التدبير في ذلك .

فأن زعم زاعم ان هذا التوسل في دخول الحر والبرد انما يكون لابطاء مسير الشمس في الارتفاع والانحطاط .

سئل عن العلة في ابطاء مسير الشمس في ارتفاعها وانحطاطها فان اعتل في الابطاء ببعدها بين المشرقين سئل عن العلة في ذلك فلا تزال هذه المسالة ترقى معه الى حيث رقي من هذا القول

(١) وكذلك الحيوان والناس

حتى يستقر على العمد والتدبير[1] .

ولولا الحر لما كانت الثمار الصلبة المرة تنضج فتلين وتعذب حتى يتفكه بها رطبة ويابسة ولولا البرد لما كان الزرع يفرخ هكـذا ويريع الريع الكثير الذي يتسع للقوت ، وما يرد في الارض للبذر افلا ترى ما في الحر والبرد من عظيم الغناء والمنفعة وكلاهما مع غنائه والمنفعة فيه لا يؤلم الأبدان ويمضها وفي ذلك عبرة لمن فكر ودلالة على انه من تدبير الحكيم في مصلحة العالم وما فيه .

وأنبهك يا مفضل عن الريح وما فيها ألست ترى ركودها اذا ركدت كيف يحدث الركد الذي يكاد أن يأتي على النفوس ويمرض الأصحاء وينهك المرضى ويفسد الثمار ويفسد البقول ويعقب الوباء في الأبدان والآفة في الغلات ففي هذا بيان ان هبوب الريح من تدبير الحكيم في صلاح الخلق وانبئك عن الهواء بخلة اخرى فان الصوت اثر يؤثره اصطكاك الاجسام في الهواء والهواء يؤديه الى مسامع الناس يتكلمون في حوائجهم ومعاملاتهم طول نهارهم وبعض ليلهم فلو كان اثر هـذا الكلام يبقى في الهواء كما يبقى الكتاب في القرطاس لامتلأ العالم منه فكان يكربهم ويفدحهم فكانوا يحتاجون اليه في تجديده والاستبدال به الى اكثر مما يحتاج اليه في تجديد القراطيس لانه ما يلفظ من

---

(١) اى حتى ينتهي الامر الى الاعتراف بالحكمة والتقدير وتقدير الصانع الحكيم لصنعته وذلك تقدير العزيز الحكيم .

الكلام اكثر مما يكتب فجعل الخلاق الحكيم جل قدسه هذا الهواء قرطاساً خفياً يحمل الكلام ريثما يبلغ العالم حاجتهم ثم يمحى ويعود جديداً نقياً ويحمل ما حمل ابـــداً بلا انقطاع وحسبك بهذا النسيم المسمى هواء عبرة وما فيه من المصالح فانه حياة هذه الأبدان والممسك لها من داخل بما يستنشق منه من خارج بما يباشر من روحه[1] وفيه تطرد هذه الاصوات فيؤدي بها من البعد البعيد وهو الحامل لهذه الارواح[2] ينقلها من موضع الى موضع الا ترى كيف تأتيك الرائحة من حيث تهب الريح فكذلك الصوت وهو القابل لهذا الحر والبرد اللذين يتعاقبان على العالم لصلاحه ومنه هذه الريح الهابـــة فالريح تروح عن الأجسام وتزجي السحاب من موضع الى موضع ليعم نفعه حتى يستكثف فيمطر وبعضه حتى يستخف فيفشى وتلقح الشجر[3]

---

(١) يتركب الهواء من الاكسجين والهيدروجين بنسبـــة ٢٠ بالمئة من الاول و ٨٠ بالمئة من الثاني ونسبةقليلة من ثاني اوكسيد الكربون وعلى الاول حياة الحيوان والانسان فيما يستنشقه من الاكسجين يدور في الدم ويتحـــد في الخلايا بما فيهـــا من نشويات وسكريات ودهنيات فيولد حرارة البدن وقوته والهيدروجين ملطف للاكسجين حتى لا تحـــترق به الابدان وثاني اوكسيد الكربون يمتصه يخضور الشجر في دورته فيأخذ منه كربونه ويركبه مع ما يمتصه من الأرض من املاحها الذائبة في الماء فيركب منه سكراً وزيتاً وفواكه وثماراً وخشباً للحطب الخ ... وفي الهواء بجملته قوة امتصاص البخار من الماء ليكون سحاباً ومطراً .

(٢) الروائح التي تفوح من الازهار . (٣) بمرورها على سطح البحـــار والانهار والمياه تمتص منه بخاره العذب وتترك املاحه وتطير بها الرياح الى الطبقات العالية من الجو فتتحول سحاباً وضباباً ورذاذاً ومطراً .

وتسير السفن وترخي الأطعمة وتبرد الماء وتشب النار[1] وتجفف الاشياء الندية[2] .

وبالجملة انها تحيي كل ما في الارض فلولا الريح لذوى النبات ولمات الحيوان وحمت الاشياء وفسدت .

فكر يا مفضل فيما خلق الله عز وجل عليه هـــذه الجواهر الأربعة ليتسع ما يحتاج اليه منها فمن ذلك سعة هذه الارض وامتدادها فلولا ذلك كيف كانت تتسع لمساكن الناس ومزارعهم ومراعيهم ومنابت اخشابهم واحطابهم والعقاقير العظيمة والمعادن الجسيم غناؤها ولعل من ينكر هـــذه الفلوات الخالية والقفار الموحشة فيقول ما المنفعة فيها فهي مأوى هذه الوحوش ومحالها ومراعيها ثم فيها بعد تنفس ومضطرب للناس اذا احتاجوا الى الاستبدال بأوطانهم فكم بيداء وكم فدفد حالت قصوراً وجناناً بانتقال الناس اليها وحلولهم فيها ولولا سعة الارض وفسحتهـــا لكان الناس كمن هو في حصار ضيق لا يجد مندوحة عن وطنه اذا احزنه امر يضطره الى الانتقال عنه .

---

(١) ينقل لقاح ذكور الازهار الى مبيض انوثتها فتنشأ الحبوب والفواكه وفي كل زهرة اعضاء تذكير وعضو تأنيث ومن تلقيحها تنشأ الحبوب والثمار وفي النخل يتميز الذكر عن الانثى فيكون الذكر نخلة والانثى اخرى وفي الذرة الشامية عضو التذكير في السنبلة اعلاها وعضو التأنيث في شعرات العرنوس بوسطها وصدق الله ﴿ارسلنا الرياح لواقح﴾، ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾

(٢) بما فيها من الاكسجين وقد امكن للصناعة استخلاص الاكسجين صرفا وبمزجه مع الكربون وجدت نار قوية يلحم بها الحديد ويذاب بها المعادن .

ثم فكر في خلق هذه الارض على ما هي عليه حين خلقت راتبة راكنة فتكون موطناً مستقراً للاشياء [1] فيتمكن الناس من السعي عليها في مآربهم والجلوس عليهـــا لراحتهم والنوم لهدوئهم والانتقال لأعمالهم فأنهـا لو كانت رجراجة متكفئة لم يكونوا يستطيعون ان يتقنوا البناء والتجارة والصناعة وما اشبه ذلك بل كانوا لا يتهنون بالعيش والأرض ترتـــج من تحتهم واعتبر ذلك بما يصيب الناس حين الزلازل على قلة مكثها حتى يصيروا الى ترك منازلهم والهرب عنها .

(فان قال قائل) فلم صارت هذه الارض تزلزل قيل له ان الزلزلة وما اشبهها موعظة وترهيب يرهب بها الناس ليروعوا وينزعوا عن المعاصي وكذلك ما ينزل بهم من البلاء في ابدانهم واموالهم يجري في التدبير عـــلى ما فيه صلاحهم [2] واستقامتهم ويدخر لهم ان صلحوا من الثواب والعوض في الآخرة ما لا يعدله شيء من امور الدنيا وربما عجل في الدنيا اذا كان ذلـك صلاحاً للعامة والخاصة .

---

(١) مع الدوران العظيم الذي لا نحس به ولايقلب علينا الأواني ، سكون تام في حركة سريعة اكثر من الف ميل في الساعة .

(٢) (واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه واذا مسه الشر فيؤوس قنوطا) ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤوس كفـور ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني انه لفرح فخور الا الذين صبروا وعملوا الصالحات اولئك لهم مغفرة واجر كبير)

ثم ان الارض في طبعها الذي طبعها الله عليه باردة يابسة وكذلك الحجارة وانما الفرق بينها وبين الحجارة فضل يبس في الحجارة أفرأيت لو ان اليبس افرط على الارض قليلا حتى تكون حجراً صلباً اكانت تنبت هذا النبات الذي به حياة الحيوان وكان يمكن بها حرث او بناء افلا ترى كيف نقصت عن يبس الحجارة وجعلت على ما هي عليه من اللين والرخاوة لتتهيأ للاعتماد ومن تدبير الحكيم جل وعلا في خلقة الارض ان مهب الشمال اورفع من مهب الجنوب فيسقيها وقتها ثم يفيض اخر ذلك الى البحر وكذا يرفع احد جانبي السطح ويخفض الاخر لينحدر الماء عنه[1] ولا يقوم عليه كذلك مهب الجنوب هذه العلة بعينها ولولا ذلك بقي الماء متحيراً على وجه الارض وكان يمنع الناس من اعمالها ويقطع الطرق والمسالك .

ثم الماء لولا كثرته وتدفقه في العيون والاودية والانهار لضاق مما يحتاج اليه الناس لشربهم وشرب انعامهم ومواشيهم وسقي زروعهم وأشجارهم وأصناف غلاتهم وشرب ما يرده من الوحوش والطير والسباع وتتقلب فيه الحيتان ودواب الماء وفيه منافع أخر انت بها عارف وعن عظيم موقعها غافل فانه سوى الامر الجليل المعروف من عظيم عنايته في احياء جميع ما على الارض من الحيوان والنبات بزج الاشربة فتلذ وتطيب

---

(١) هذا بالنسبة لبلاد العراق واما مصر فبعكس ذلك وكل بلاد لها انحدارها بحسب موقع الجبال منها فالجبال مساقط الامطار فيها العيون والانهار والبحار مصبها ومنحدرها .

لشاربها ، وبه تنظف الابدان والامتعة مـــن الدرن الذي يغشاها ، وبه يبل التراب فيصلح الأعمال ، وبه يكف عـادية النار اذا اضطرمت وأشرف الناس على المكروه ، وبه يستحم المتعب الكال فيجد الراحة من اوصابه الى أشباه هذا مـــن المآرب التي يعرف عظيم موقعها في وقت الحاجة اليها .

فان شككت في منفعة هذا الماء الكثير المتراكم في البحار، وقلت ما الأرب فيه فاعلم انه مكتنف ومضطرب مالا يحصى من أصناف السمك ودواب البحر ومعدن اللؤلؤ واليـاقوت والعنبر وأصناف شتى تستخرج من البحر وسواحله منابت العود اليلنجوج وضروب من الطيب والعقاقير ثم هو بعـد مركب للناس[1] ومحمل لهذه التجارات التي تجلب من البلدان البعيدة كمثل ما يجلب من الصين الى العراق ومن العراق الى الصين[2] فان هذه التجارات لو لم يكن لها محمل الا على الظهر لبادت وبقيت في بلدانها وبأيدي أهلها لان اجر حملها يجاوز اثمانها فلا يتعرض احد لحملها وكان يجتمع في ذلك امران (احدهما) فقد اشياء كثيرة تعظم الحاجة اليها والاخر انقطاع معاش من يحملهـــا ويعيش بفضلها .

وهكذا الهواء لولا كثرته وسعته لاختنق هذا الأنام من الدخان والبخار الذي يتبخر ويعجز عمـــا يحول الى السحاب

---

(١) سخر لكم البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون)

(٢) وكذلك من بلدان اوربا وامريكا الى آسيا وافريقيا وبالعكس .

والضباب فقد تقدم من صفته ما فيه كفاية[1]

والنار ايضاً كذلك فانها لو كانت مبثوثة كالنسيم والماء كانت تحرق العالم وما فيه ولما لم يكن بد من ظهورها في الاحايين لغنائها في كثير من المصالح جعلت كالمخزونة في الاخشاب فتلتمس عند الحاجة اليها وتمسك بالمادة والحطب فتعظم المؤونة في ذلك ولا هي تظهر مبثوثة فتحرق كل ما هي فيه بل على هيئة وتقدير اجتمع فيها الاستمتاع بمنافعها والسلامة من ضررها، ثم فيها خلة اخرى وهي انها مما خص بها الانسان دون جميع الحيوان لما له فيها من المصلحة فانه لو فقد النار لعظم ما يدخل عليه من الضرر في معاشه فاما البهائم فلا تستعملها ولا تستمتع[2] بها ولما قدر الله عز وجل ان يكون هذا هكذا خلق الانسان بكف واصابع مهيأة لقدح النار واستعمالها[3] ولم يعط البهائم مثل ذلك لكنها اعينت بالصبر على الجفاء والخلل في المعاش لكيلا ينالها في فقد النار ما ينال الانسان عند فقدها .

وأنبئك من منافع النار على خلة صغيرة عظيم موقعها وهي هذا المصباح الذي يتخذه الناس فيقضون به حوائجهم ما شاؤا

---

(١) بل لولا الهواء لما عاش انسان ولا حيوان ولا نبات على وجه الارض كما تقدم .

(٢) وجد بعض القردة ناراً وأكلوا ما فيها مما شوته من حيوان ثم لم تعرف ان تمدها بالحطب حتى طفئت مع انها أذكى الحيوان .

(٣) وافرد الابهام وحده مقابلا للاصابع الاربع ليقبض مع اي واحد منها ما يراد امساكه ولو كان في صفها لما تيسر منه ذلك

في ليلهم ولولا هذه الخلة لكان تتصرم أعمارهم ليلا بمنزلة من في القبور فمن كان يستطيع ان يكتب او يحفظ او ينسج في ظلمة الليل وكيف كانت حال من عرض له وجع في وقت من اوقات الليل فاحتاج الى ان يعالج ضمادا او سفوفاً او شيئاً يستشفى به (١)

فاما منافعها في نضج الأطعمة ودفء الابدان وتجفيف الأشياء وتحليل الأشياء واشباه ذلك فاكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى

فكر يا مفضل في الصحو والمطر كيف يتعاقبان على هذا العالم بما فيه صلاحه ولو دام واحد منهما عليه كان في ذلك فساده الا ترى أن الامطار اذا توالت عفنت البقول والخضر واسترخت ابدان الحيوان وخبث الهواء (٢) فاحدث ضروبا من الامراض وفسدت الطرق والمسالك واذا دام الصحو جفت الارض واحترق النبات بفيض ماء العيون والأودية فاضر ذلك بالناس وغلب اليبس على الهواء فأحدث ضروباً اخرى من الأمراض فاذا تعاقب على العالم هذا التعاقب اعتدل الهواء ودفع كل واحد منهما عادية الاخر فصلحت الاشياء واستقامت

فان قال قائل ولم (؟) لا يكون في شيء من ذلك مضرة البتة (قيل) له ليمض ذلك الانسان ويؤلمه بعض الألم فيرعوى

---

(١) وقد هدى الله البشر الى اختراع الكهرباء تسد مسد النار عند من يستطيعها من اهل الحضر

(٢) مما ينشأ عنها من الاوحال والمستنقعات لا من الامطار ذاتها

عن المعاصي فكما ان الانسان اذا سقم بدنه احتاج الى الأدوية المرة البشعة ليقوم طباعه ويصلح ما فسد منه فكذلك اذا طغى واشتد احتاج الى مـا يمضه ويؤلمه ليرعوي ويقصر عن مساويه ويثبته على ما فيه هديه ورشده

ولو ان ملكاً من الملوك قسم في أهل مملكته قناطير من ذهب وفضة الم يكن سيعظم عندهم ويذهب له بالصوت [1] فاين هذا من مطر دوام يعم به البلاد ويزيـــد في الغلات اكثر من قناطير الذهب والفضة في أقاليم الأرض كلهـا أفلا ترى المطرة الواحدة ما أكبر قدرها وأعظم النعمة على الناس فيهــــا وهم ساهون وربما عاق أحدهم عن حاجة لاقدر [2] لها فيتذمر ويسخط ايثاراً للخسيس قدره على العظيم نفعه جميلا محمودالعاقبة ومع قلة مصرفه عظيم الغناء والمنفعة

تأمل نزوله على الارض والتدبير في ذلك فانه جعل ينحدر من علو ليغشى ما غلظ وارتفع منها فيرويه ولو كان انما يأتيها من بعض نواحيها لما علا المواضع المشرفة منها ويقل ما يزرع في الأرض الا ترى ان الذي يزرع سيحا [3] أقل من ذلك فالأمطار هي التي تطبق [4] الأرض وربمـــا تزرع هذه البراري الواسعة

---

(١) الصيت والجاه

(٢) يعني ان المطر ربما فوت على الانسان غرضاً تافهاً فيسخط مع مـا في المطر من الخير العميم والنعم العظمى

(٣) أي بفيضان الانهار والعيون

(٤) تعمها

وسفوح الجبال وذراها فتغل الغلة الكثيرة وبها يسقط عن الناس في كثير من البلدان مؤونة سياق الماء من موضع الى موضع وما يجري بينهم من التشاجر والتظالم حتى يستأثر بالمـــاء ذو العز والقوة ويحرمه الضعفاء

ثم انه حين قدر أن ينحدر على الارض انحداراً جعل ذلك القطر شبيهـاً بالرش ليغور في قعر الأرض فيرويها ولو كان يسكبه انسكاباً كان ينزل على وجه الارض فلا يغور فيهـا ثم كان يحطم الزروع القائمة إذا اندفق عليهـــا فصار ينزل نزولاً رقيقاً فينبت حب الزروع وتحيا الأرض والزرع القـائم وفي نزوله ايضاً مصالح أخرى فانه يلين الأبدان ويجلو أكدار الهواء فيرتفع الوباء الحادث من ذلك ويغسل مـــا يسقط على الشجر والزرع من الداء المسمى باليرقان الى أشباه هذا من المنافع

فان قـــال قائل اوليس قد يكون منه في بعض السنين الضرر العظيم الكثير لشدة ما يقع منه أو برد يكون فيه حطم الغلات وأبخرة يحدثها في الهواء فيولد كثيراً من الأمراض في الأبدان والافات في الغلات (قيل) بلى قد يكون ذلك لفرط ما فيه من صلاح الانسان وكفه عن ركوب المعاصي والتمادي فيها فتكون المصلحة فيما يصلح له من دينه أرجح مما عسى ان يرضى في ماله

انظر يا مفضل الى هذه الجبال المركومة من الطين والحجارة التي يحسبها الغافلون فضلاً لا حاجة اليها والمنافع فيها كثيرة فمن ذلك ان تسقط عليها الثلوج فتبقى في قلالها لمن يحتاج اليه ويذوب

ما ذاب منه فتجري منه العيون الغزيرة التي تجتمع منها الأنهار العظام وينبت فيها ضروب من النبات والعقاقير التي لا ينبت مثلها في السهل ويكون كهوف ومغاير للوحوش من السباع العادية ويتخذ منها الحصون والقلاع المنيعة للتحرز من الاعداء وينحت منها الحجارة للبناء والأرحاء ويؤخذ منها معادن الضروب من الجواهر وفيها خلال اخر لا يوفيها الا المقدر لها في سابق علمه[1].

فكر يا مفضل في هذه المعادن وما يخرج منها من الجواهر المختلفة مثل الجص والكلس والجبسين والزرنيخ والمرتك والتوتيا والزيبق والنحاس والرصاص والفضة والزبرجد والزمرد وضروب الحجارة وكذلك ما يخرج منها من القار والموميا والكبريت والنفط وغير ذلك[2] مما يستعمله الناس في مآربهم فهل يخفى على ذي عقل أن هذه كلها ذخائر ذخرت للانسان في هذه الارض يستخرجها فيستعملها عند الحاجة اليها[3] ثم قصرت حيلة الناس عما حاولوا من صنعتها على حرصهم واجتهادهم في ذلك فانهم لو ظفروا بما حاولوا من هذا العلم كان لا محالة سيظهر ويستفيض

---

(١) ومنها ما ذكره الله تعالى في قوله (والجبال ارساها متاعاً لكم ولانعامكم) وقوله (والقينا في الارض رواسي ان تميد بكم) فالجبال على الكرة الارضية تنظم حركة الارض فلا تهتز ولا تضطرب بل تدور بتوازن تام كانه سكون .

(٢) والذهب والاورانيوم الذي هو مادة القنبلة الذرية .

(٣) ومن ذلك البترول المخزون في جوف الارض من بقايا جثث حيوانية واعشاب تعفنت وتحولت بترولا خزنه الله للناس اليوم .

في العالم حتى تكثر الفضة والذهب وتسقط عند الناس فلا تكون لهما قيمة ويبطل الانتفاع بهما في الشراء والبيع والمعاملات[1] ولا كان يجبي السلطان الأموال ولا يدخرها احد للأعقاب وقد اعطى الناس مع هذا صنعة الشبه من النحاس والزجاج من الرمل والفضة من الرصاص والذهب من الفضة واشباه ذلك مما لا مضرة فيه فانظر كيف اعطوا ارادتهم في ما لا ضرر فيه ومنعوا ذلك فيما كان ضاراً لهم لو نالوه ومن اوغل في المعادن انتهى الى واد عظيم يجري منصلتا بماء غزير لا يدرك غوره ولا حيلة في عبوره ومن وراءه امثال الجبال من الفضة[2].

تفكر الان في هذا من تدبير الخالق الحكيم فانه اراد جل ثناؤه ان يري العباد قدرته وسعة خزائنه ليعلموا انه لو شاء ان يمنحهم كالجبال من الفضة لفعل[3] لكن لا صلاح لهم في ذلك لانه لو كان فيكون فيها كما ذكرنا سقوط هذا الجوهر عند الناس وقلة انتفاعهم به واعتبر ذلك بانه قد يظهر الشيء الظريف مما يحدثه الناس من الاواني والامتعة فما دام عزيزاً قليلاً فهو نفيس

---

(١) يعني لو امكن صنعها كيماوياً بسهولة وقد وصلوا الآن بواسطة تحويل بعض العناصر الى بعض بانقاص كهاربها وزيادتها على فتوناتها لصنعه ذهب كيماوي ولكن تكاليفه اضعاف اضعاف ثمنه الطبيعي منه .

(٢) لعل هذا مما وثق فيه الصادق بكذابي اليهود كوهب وكعب الاحبار فظن صدقهم وتحدث به .

(٣) ولو ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم ابواباً وسرراً عليها يتكئون وزخرفاً وان كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والاخرة عند ربك للمتقين .

جليل الثمن فاذا فشا وكثر في ايدي الناس سقط عندهم وخست قيمته ، ونفاسة الاشياء من عزتها .

فكر يا مفضل في هذا النبات وما فيه من ضروب المآرب فالثمار للغذاء والاتبان[1] للعلف والحطب للوقود والخشب لكل شيء من انواع النجارة واللحـــا والورق والاصول والعروق والصموغ لضروب من المنافع ارأيت لو كنا نجد الثمار الـــتي نغتذي بها مجموعة على وجه الارض ولم تكن تنبت على هـذه الاغصان الحاملة لها كم كان يدخـل علينا من الخلل في معاشنا وان كان الغذاء موجوداً فان المنافع بالخشب والحطب والاتبان وسائر ما عددناه كثيرة عظيم قدرها جليل موقعها هذا مع ما في النبات من التلذذ بحسن منظره ونضارته التي لا يعدلها شيء من مناظر العالم وملاهيه .

فكر يا مفضل في هذا الريع الذي جعل في الزروع فصارت الحبة الواحدة تخلف ماية حبة واكثر واقل وكان يجوز للحبة أن تأتي بمثلها فلم صارت تربع هذا الريع الا ليكون في الغلة متسع لما يرد في الأرض من البذر وما يتقوت الزراع[2] الى ادراك زرعها المستقبل الا ترى ان الملك لو اراد عمارة بلد من البلدان كان السبيل في ذلك أن يعطي أهله ما يبذرونه في ارضهم وما يقوتهم الى ادراك زرعهم فانظر كيف تجد هـــذا

---

(١) جمع تبن عيدان القمح والشعير التي تداس لتعلف بها الماشية ومنه يستخرج السكر والنشا والزيت والفيتامينات الخ.

(٢) وسائر الناس .

المثال قد تقدم في تدبير الحكيم فصار الزرع يريع هذا الريع ليفي بما يحتاج اليه للقوت والزراعة وكذلك الشجر ونبت النخل[1] يريع الريع الكثير فانك ترى الاصل الواحد حوله من فراخه أمر عظيم فلم كان كذلك الا ليكون فيه ما يقطعه الناس ويستعملونه في مآربهم وما يرد فيغرس في الارض ولو كان الاصل منها يبقى منفرداً لا يفرخ ولا يريع لما امكن ان يقطع منه شيء لعمل ولا لغرس ثم كان اذا اصابته آفة انقطع اصله فلم يكن منه خلف .

تأمل نبات هذه الحبوبات من العدس والماش والباقلي وما اشبه ذلك فانها تخرج في اوعية مثل الخرائط لتصونها وتحجبها من الافات الى ان تشتد وتستحكم كما قد تكون المشيمة على الجنين لهذا المعنى بعينه واما البر وما اشبهه فانه يخرج مدرجاً في قشور صلاب على رؤوسها مثل الاسنة[2] من السنبل ليمتنع الطير منه ليتوفر على الزراع فان قال قائل او ليس قد ينال الطير من البر والحبوب قيل له بلى على هذا قدر الأمر فيها لانه خلق من خلق الله تعالى وقد جعل الله تعالى وتبارك له في ما تخرج الارض حظاً ولكن حفت الحبوب بهذه الحجب لئلا يتمكن الطير منها كل التمكن فيعبث فيها ويفسد الفساد الفاحش فان الطير لو صادف الحب بارزاً ليس عليه شيء يحول لأكب

(١) (والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقاً للعباد)

(٢) هذه التي مثل الاسنة هي مجاري لقاح التذكير الى مبايض التأنيث فهي مثل مهبل الرحم يمر منه الماء للرحمة .

عليه حتى ينفسد أصلا وكان يعرض من ذلك أن يشم فيموت ويخرج الزراع من زرعه صفراً فجعلت عليه هذه الوقايات لتصونه فينال الطاير منه شيئاً يسيراً يتقوت به ويبقى اكثره للأنسان فانه اولى به اذ كان هو الذي كدح فيه وشقى به وكان الذي يحتاج اليه اكثر مما يحتاج اليه الطير .

تأمل الحكمة في خلق الشجر واصناف النبات فانها لما كانت تحتاج الى الغذاء الدائم كحاجة الحيوان ولم يكن لها أفواه كأفواه الحيوان ولا حركة تنبعث بها لتناول الغذاء جعلت اصولها مركوزة في الارض لنزع الغذاء فتؤديه الى الغذاء وما عليها من الورق[1] والثمر فصارت الارض كالأم المربية لها وصارت اصولها التي هي كالافواه ملتقمة للارض لنزع الغذاء كما ترضع اصناف الحيوان من امهاتها .

الم تر الى عمد[2] الفساطيط والخيم كيف تمد بالاطناب من جانب لتثبت منتصبة فلا تسقط ولا تميل فهكذا تجد النبات كله له عروق منتشرة في الأرض ممتدة الى كل جانب لتمسكه وتقيمه ولولا ذلك كيف كان يثبت هذه النخل الطوال والدوح العظام في الريح العاصف فانظر الى حكمة الخالقة كيف سبقت حكمة الصناعة فصارت الحيلة التي تستعملها الصناع في ثبات الفساطيط

---

(١) وجعل الورق لها كالرئة للحيوان يمتص بضوء الشمس وغاز ثاني اوكسيد الفحم فتأخذ الفحم منه وتركبه مع تأثير الضوء فيما يمتص مع الماء من املاح بيرو يمزج به السكر والنشا والزيت والثمار والخشب .

(٢) وصار ورقها بما فيه الكلورفيل «الخضور» كالرئات للحيوان

والجم متقدمة في خلق الشجر قبل صنعة القساطيط والجم الا ترى الى عمدها وعيدانها من الشجر فالصناعة مأخوذة من الخلقة

تأمل يا مفضل خلق الورق ترى في الورقة شبــــه العروق مبثوثة فيها اجمع فيها غلاظ ممتدة في طولها وعرضها ومنها دقاق تتخلل تلك الغلاظ منسوجة نسجاً دقيقاً معيماً لو كان مما يصنع بالايدي كصنعة البشر لما فرغ من ورق شجرة واحدة في عام كامل ولا احتيج الى الات وحركة وعلاج فصار يأتي منه في ايام قلائل من الربيع ما يملأ الجبال والسهل وبقاع الارض كلها بلا حركة ولا علاج الا بالارادة النافذة في كل شيء والامر المطاع [1] واعرف مع ذلك العلة في تلك العروق الدقاق فانها جعلت تتخلل الورقة باسرها لتسقيها وتوصل الماء اليها بمنزلة العروق المبثوثة في البدن لتوصل الغذاء الى كل جزء منها [2] وفي الغلاظ منها معنى اخر تمسك للورقة بصلابتها ومتانتها لئلا تنهتك وتتمزق فترى الورقة شبيهة بورقة معمولة بالصنعة من خرق قد جعلت فيهـا العيدان ممدودة في طولها وعرضها لتتماسك فالصناعة تحكي الخلقة وان كانت لا تدركها على الحقيقة .

فكر في هذا العجم والنوى والعلة فيه فانه جعل في جوف الثمرة ليقوم مقام الغرس ان عاق دون الغرس كما يحرز الشيء

---

(١) يعني اراده الذي اذا اراد شيئاً قال له كن فكان وامره الكوني المطاع (انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون).

(٢) وفيها الكلوروفيل اليخضور لامتصاص ضوء الشمس وطاقتها ليخزنها مع املاح غذاء الشجر سكراً وزيتاً ونشاء وخشباً .

النفيس الذي تعظم الحاجة اليه في مواضع أخر وان حدث على الذي في بعض المواضع منه حادث وجد في موضع أخر ثم هو بعد يمسك بصلابته رخاوة الثمار ورقتها ولولا ذلك لتشدخت وتفسخت وأسرع اليها الفساد وبعضه يؤكل [1] وبعضه يستخرج دهنه [2] فيستعمل منه ضروب من المصالح وقد تبين لك موقع الارب في العجم والنوى

فكر الان في هذا الذي تجده فوق النواة من الرطبة وفوق العجم من العنبة فما العلة فيه لماذا يخرج في هذه الهيئة وقد كان يمكن ان يكون مكان ذلك ما ليس فيه مأكل كمثل ما يكون في السدر والدلب وما اشبه ذلك فلم صار يخرج فوقه هذه المطاعم اللذيذة الا ليستمتع بها الانسان

فكر في ضروب من التدبير في الشجر فانك تراه يموت [3] في كل سنة موتة فتحتبس الحرارة الغريزية في عوده فيتولد فيه مواد الثمار ثم يحيا وينتظر فيأتيك بهذه الفواكه نوعاً بعد نوع كما تقدم اليك أنواع الأطبخة التي تعالج بالأيدي واحداً بعد واحد فترى الاغصان في الشجر تتلقاك بثمارها حتى كأنها تناولكها عن يد

(١) كلب الجوز والبندق والفستق .

(٢) كبزرة القطن والقرطم والسمسم .

(٣) ولو قيل ينام في سبات عميق آخر فصل الخريف وجميع فصل الشتاء حتى يستيقظ اول الربيع .

وترى الرياحين تتلقاك في افنانها كأنها تحييك بانفاسها فلمن هذا التقدير الا لمقدر حكيم وما العلة فيه الا لتفكيه الانسان بهذه الثمار والانوار [1] والعجب من اناس جعلوا مكان الشكر على النعمة جحود المنعم بها [2]

اعتبر بخلق الرمانة وما ترى فيها اثر العمد [3] والتدبير فانك ترى فيها كامثال التلال من شحم مركوم في نواحيها وحب مرصوص كنحو ما ينضد بالايدي وترى الحب مقسوماً اقساماً وكل قسم منها ملفوفاً بلفائف من حجب منسوجة أعجب النسيج وألطفه وقشره يضم ذلك كله فمن التدبير في هذه الصنعة انه لم يكن يجوز ان يكون حشو الرمانة من الحب وحده وذلك ان الحب لا يمد بعضه بعضاً فجعل ذلك الشحم خلال الحب ليمده بالغذاء الا ترى ان أصول الحب مركوزة في ذلك الشحم ثم لف بتلك اللفايف لتضمه وتمسكه فلا يضطرب وغشى من فوق ذلك بالقشر المستحصفة ليصونه ويحصنه من الآفات فهذا قليل من كثير من وصف الرمانة وفيه اكثر من هذا لمن اراد الاطناب والتذرع في الكلام ولكن فيما ذكرت كفاية في الدلالة

---

(١) جمع نور وهي الأزهار بما فيها من البهجة والسرور والالوان الفائنة والاريج العطر الذكي الذي هو لقاح مبيض الزهرة فتحمل الثمرة كما قال تعالى: وارسلنا الرياح لواقح (٢) (وتجعلون رزقكم انكم تكذبون)(يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون) (افبنعمة الله يجحدون) (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار (٣) الحكمة والعلم

والاعتبار [1]

فكر يا مفضل في حمل اليقطين الضعيف مثل هذه الثمار الثقيلة من الدباء والقثاء والبطيخ وما في ذلك من التدبير والحكمة فانه حين قدر ان يحمل مثل هذه الثمار جعل نباته منبسطاً على الارض ولو كان ينتصب قائما كانتصاب الزرع والشجر لما استطاع ان يحمل مثل هذه الثمار الثقيلة ولتقصفت قبل ادراكها وانتهائها فانظر كيف صار يمتد على وجه الارض ليلقي عليها ثماره فتحملها عنه فترى الاصل من القرع والبطيخ مفترشاً للارض وثماره مبثوثة عليها وحواليه مثل هرة ممتدة وقد اكتنفها اجراؤها لترضع [2] منها

انظر كيف صارت الاصناف توافي في الوقت المشاكل لها من حرارة الصيف ووقدة الحر فتلقاها بانشراح وتشوق اليها ولو كانت توافي في الشتاء لاقتضت من الناس كراهة لها واقشعرارا منها مع ما يكون فيها من المضرة للابدان الا ترى انه ربما

---

(١) من ذلك أن منه الحلو والفاكهة والحامض الذي له فوائد الحموضة ورأينا أهل الشام ولبنان يلذ لهم الطعام محمضاً بليمون او عصير الرمان الحامض . وفي قشره عفوصة تقبض ذرب البطن فمن ذربت بطنه لسوء الهضم ومل من انطلاقها بعد ما ينظف الجوف من الفضلات فليشرب نقيع قشر الرمان فانه يمسك ذرب البطن بما يشد من عضلات المعدة والامعاء .

(٢) مر (جحا) تحت جوزة عظيمة او تينة ثم رأى يقطينة فيها بطيخة عظيمة او دباءة فقال بطيخة كبيرة في يقطينة صغيرة وتينة صغيرة في شجرة كبيرة ما هذا النظام ، ثم نام تحت التينة فسقطت تينة على رأسه فانتبه وقال الحمد لله لو كانت بطيخة كسرت رأسي

ادرك من شيء الخيار في الشتاء فيمتنع الناس من اكله الا الشره الذي لا يمتنع من اكل ما يضره ويسقم معدته[١]

فكر يا مفضل في النخل فانه لما صار فيه اناث تحتاج الى التلقيح جعلت فيه ذكورة للقاح من غير اغراس فصار الذكر من النخل بمنزلة الذكر من الحيوان الذي يلقح الاناث لتحمل وهو لا يحمل[٢] تأمل خلقة الجذع كيف هو فانك تراه كالمنسوج نسجاً من خيوط ممدودة كالسدى واخرى معه معترضة كاللحمة كنحو ما ينسج بالايدي في ذلك ليشتد ولا يتقصف من حمل القنوان وهز الرياح العواصف وليتهيأ للسقوف والجسور وغير ذلك مما يتخذ منه اذا صار جذعاً وكذلك ترى الخشب مثل النسج فانك ترى بعضه متداخلا طولا وعرضا كتداخل اجزاء اللحم وفيه مع ذلك متانة ليصلح لما يتخذ منه من الالات فانه لو كان مستحصفا كالحجارة لم يمكن ان يستعمل منه الخشبة

---

(١) خزن الناس فواكه الصيف مربيات في علب واكلوها شتاء ولا ضرر عليهم من ذلك وجاءت الطائرات بسرعتها والسفن بثلاجاتها بفواكه الاقطار الحارة ، كجاوى واستراليا الينا في الشتاء فاكلنا من فواكه الصيف في أيام الشتاء ، ولا ضرر علينا ولا ضير . (٢) كما ان في النخل ذكر وانثى يتلاقحان ففي كل الزروع المثمرة وذوات الحب ذكر وانثى يجتمعان في الزهرة الواحدة وفي السنبلة فهذا الفرق بين النخل وغيره يتميز الذكر عن الانثى في النخل ويتحدان في زهرة واحدة في غيره وفي الذرة الشامية والحبشية بلغة اهل الحجاز عضو التذكير فيها السنبلة العليا والمبيض والتأنيث في العرقوس بخيوطه ومبايضه ، قال الله تعالى « ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » « وانبتنا فيها من كل زوج بهيج » .

الابواب والاسرة والتوابيت وما اشبه ذلك ومن جسيم المصالح في الخشب انه يطفو على الماء فكل الناس يعرف هذا منه وليس كلهم يعرف جلالة الامر فيه فلولا هذه الخلة كيف كانت هذه السفن والاظراف تحمل امثال الجبال من الحمولة واين كان الناس ينال هذا الرفق وخفة المؤونة في حمل التجارات من بلد الى بلد فلولاها كانت تعظم المؤونة عليهم في حملها حتى يلقى كثير مما يحتاج اليه في بعض البلدان مقصوراً وعسرا وجوده

فكر في هذه العقاقير وما خص بها كل واحد منهـــا من العمل في بعض الادواء فهذا يغور في بعد المفاصل فيستخرج الفضول الغليظة مثل الشيطرج وهذا ينزف المرة السوداء مثل الافيثمون وهذا ينفي الرياح مثل السكبينج وهذا يحلل الاورام واشباه هذا من افعالها فمن جعل هذه القوى فيها الا من خلقها للمنفعة ومن فطن الناس لها الا من جعل هذا فيها ومتى كان يوقف على هذا منها بالعرض والاتفاق وان كان هذا الانسان فطن لهذه الاشياء بذهنه ولطيف رويته وتجاربه فالبهائم كيف فطنت لها حتى صار بعضها يتداوى من جراحه ان اصابته ببعض العقاقير[1] وبعض الطير يحتقن من الحصر يصيبه بماء البحر فيسلم[2])

(١) وهنا نعيد ما سبق من نصائح قلم الصحة في الجيش الامريكي عندما اكل بعض الجنود نباتات سامة او مخدرة فقالوا لهم كلوا مما تأكله الحمير من النبات فانها تعرف ما يضر وماينفع اكثر منكم فالحمير اشد تميزاً في النباتات النافعة والضارة من جنود اميركا المتعلمة . (٢) يأخذ ماء البحر بمنقاره فيدفعه في شرجه عندما يصيبه امساك فيعمل حقنة شرجية بماء البحر ، لينجو مـــن الامساك ومنه تعلم الانسان الحقنة الشرجية .

واشباه هذا كثير

ولعلك تشكك في هذا النبات النابت في الصحارى والبراري حيث لا انس ولا انيس فتظن انه فضل لا حاجة اليه وليس كذلك بل هو طعم لهذه الوحوش وحبه علف الطير وعوده وافنانه حطب فيستعمله الناس وفيه بعد اشياء تعالج بها الابدان واخرى تدبغ بها الجلود واخرى تصبغ الامتعة واشباه هذا من المصالح .

الست تعلم ان اخس النبات واحقره هذه البردى او ما اشبهها ففيها مع هذا من ضروب المنافع فقد يتخذ من البردى القراطيس التي يحتاج اليها السوقة والحصر التي يستعملها كل صنف من الناس ويعمل منه الغلف التي يؤتى بها الاواني وتجعل حشوا بين الظروف في الاسفاط لكيلا تعيب وتنكسر واشباه هذا من المنافع فاعتبر بما ترى من ضروب المآرب في صغير الخلق وكبيره وبما لا قيمة له

واخس من هذا واحقر الزبل والعذرة التي اجتمعت فيها الخساسة والنجاسة معا وموقعها من الزروع والبقول والخضر اجمع الموقع الذي لا يعدله شيء حتى ان كل شيء من الخضر لا يصلح ولا يزكو الا بالزبل والسماد الذي يستقذره الناس ويكرهون الدنو منه[1]

---

(١) وفي القرى والارياف يجمع ويحافظ عليه ليكون سماداً لزروعهم وفي المدن يجمع مع الاقذار الاخرى والدماء في المجازر ويجفف ويباع لأهل البساتين والجنات والزروع .

واعلم انه ليس منزلة الشيء على اخس قيمته بل هما قيمتان مختلفتان بسوقين وربما كان الخسيس في سوق المكسب نفيساً في سوق العلم فلا تستصغر العبرة في الشيء لصغر قيمته فلو فطن طالبوا الكيمياء لما في العذرة لاشتروها بانفس الاثمان وغالوا (١) بها

قال المفضل وحان وقت الزوال فقام مولاي الى الصلاة وقال بكرا لي غدا ان شاء الله تعالى فانصرفت وقد تضاعف سروري بما عرفنيه مبتهجا بما آتانيه حامداً لله على ما منحنيه فبت ليلتي مسروراً

(المجلس الرابع)

قال المفضل ولما كان اليوم الرابع بكرت الى مولاي فاستؤذن لي فأمرني بالجلوس فجلست .

فقال عليه السلام منا التحميد والتسبيح والتعظيم والتقديس للاسم الاقدس والنور الاعظم العلي العلام ذي الجلال والاكرام ومنشىء الأنام ومفنى العوالم والدهور وصاحب السر المستور والغيب المحظور والاسم المخزون والعلم المكنون ، وصلواته وبركاته على مبلغ وحيه ومؤدي رسالته الذي بعثه الله بشيراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيرا ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيّ عن بينة فعليه وعلى آله من باريه الصلوات

---

(١) والآن يحلل البراز والبول الآدمي ليعلم ما في البدن من امراض الديزنتاريا الاميبيه والسكر والزلال والاملاح .

الطيبات والتحيات والزاكيات الناميات وعليه وعليهم السلام والرحمة والبركات في الماضين والغابرين أبد الآبدين ودهر الداهرين وهم اهله ومستحقوه .

قد شرحت لك يا مفضل من الأدلة على الخلق والشواهد على الصواب والتدبير والعمد في الانسان والحيوان والنبات والشجر وغير ذلك ما فيه عبرة لمن اعتبر وانا اشرح لك الآن الآفات الحادثة في بعض الازمان التي اتخذها أناس من الجهال ذريعة الى جحود الخلق والخالق والعمد[1] والتدبير وما انكرت المعطلة والمباينة[2] من المكاره ومن المصائب وما قاله اصحاب الطبايع ومن زعم ان كون الاشياء بالعرض والاتفاق ليتسع ذلك القول في الرد عليهم قاتلهم الله اني يؤفكون .

اتخذ اناس من الجهال هذه الأفات الحادثة في بعض الازمان كمثل الوباء واليرقان ذريعة الى جحود الخالق والتدبير والخلق (فيقال) في جواب ذلك انه اذا لم يكن خالق ومدبر فلم لا يكون ما هو اكثر من هذا وافظع فمن ذلك ان تسقط السماء على الارض وتهوى الارض فتذهب سفلاً[3] وتتخلف الشمس عن

---

(١) العلم والحكمة . (٢) كانهم المانوية القائلون بآله للنور والخير، وآخر للظلام والشر . (٣) اذا افلتت من جاذبية الارض ذهبت في الفضاء الفسيح في درجة من البرد هي الصفر المطلق اي (٢٨٢) ه تحت الصفر العادي صفر الثلج فماذا يبقى فيها من حياة بعد ذلك واذا قويت جاذبية الشمس زادت على مقاومة حركتها جذبتها الشمس اليها فتحولت الى اتون الشمس الى غازات لان حرارة سطح الشمس تبلغ ستة آلاف درجة مئوية .

الطلوع اصلا وتجف الانهار والعيون حتى لا يوجد مـاء للشفة وتركد الريح حتى تخم الاشياء وتفسد ويفيض ماء البحر على الارض فيغرقها ثم هذه الآفات التي ذكرناها من الوباء والجراد وما اشبه ذلك ما باله لا تدوم ولا تمتد حتى تجتاح كل ما في العالم بل تحدث في الاحايين ثم لا تلبث أن ترفع أفلا ترى ان العالم يصان ويحفظ من تلك الاحداث الجليلة التي لو حدث عليها شيء منها كان فيه بوارع ويلذع أحياناً بهـذه الافات اليسيرة لتأديب الناس وتقويمهم ثم لا تدوم هذه الافات بـل تكشف عنهم عنـد القنوط منهم فيكون وقوعها هماً وكشفها عنهم رحمة[1].

وقد انكرت المباينة من المكاره والمصايب الـتي تصب بحدوثها تقول ان كان للعالم خالق رؤوف رحيم فلم يحدث فيه هذه الامور المكروهة والقايل بهذا القول يذهب الى انه ينبغي ان يكون عيش الانسان في هذه الدنيا صافياً من كل كدر ولو كان هكذا كان الانسان يخرج من الاشر والعتو الى ما لا يصلح في دين ولا دنيا كالذي ترى كثيراً من المترفين ومـن نشأ في الجدة والامن يخرجون اليه حتى ان احدهم ينسى انه بشر وانه مربوب أو أن ضرراً يمسه او انه مكروهاً ان ينزل

---

(١) (ظهر الفساد في البر والبحر بمـا كسبت ايدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا) (ولو يآخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها مـن دابة ولكن يأخرهم الى اجـل مسمى) (وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير).

به او انه يجب عليه ان يرحم ضعيفاً او يواسي فقيراً او يرثى لمبتلى او يتحنن على ضعيف او يتعطف على مكروب فاذا عضته المكاره ووجد مضضها تيقظ وأبصر كثيراً مما كان جهله وغفل عنه ورجع الى كثير مما كان يجب عليه[1].

والمنكرون لهذه الامور المؤذية بمنزلة الصبيان الذين يذمون الادوية المرة البشعة ويسخطون من المنع من الضارة ويتكرهون الادب والعمل ويحبون ان يتفرغوا للهو والبطالة وتناول كل مطعم ومشرب ولا يعرفون ما تؤديهم اليـه البطالة من سوء النشو والعادة وما تعقبهم الاطعمة اللذيذة الضارة من الادواء والاسقام وما لهم في الادب من الصلاح وفي الادوية من المنفعة وان شاب ذلك بعض الكراهة .

فان قالوا ولم لم يكن الانسان معصوما من المساويء حتى لا يحتاج ان تلذعه هذه المكاره (قيل) اذن كان يكون غير محمود على حسنة يأتيها ولا مستحقا للثواب عليها (فان قالوا) وما كان يضره ان لا يكون محموداً على الحسنات مستحقا للثواب بعد ان يصير الى غاية النعيم واللذات (قيل) لهم اعرضوا على امرىء صحيح الجسم والعقل ان يجلس منعما ويكفي كل مـا يحتاج اليه بلا مسعى ولا استحقاق فـــانظروا هل تقبل نفسه

---

(١) والارض والسماء تضج وتعج من سوء فعل هؤلاء المجرمين مـــن زناً وقمار وخمر وفساد في الارض وظهورهم في امة علامـة هلاكها . (واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً .)

ذلك بل تجدونه بالقليل مما يناله بالسعي والحركة أشد اغتباط وسروراً منه بالكثير مما يناله بغير الاستحقاق وكذلك نعيم الآخرة أيضاً يكمل لأهله بأن ينالوه بالسعي فيه والاستحقاق له فالنعمة على الانسان في هذا الباب مضاعفة فان أعدله الثواب الجزيل على سعيه في هذه الدنيا وجعل له السبيل الى أن ينال ذلك بسعي واستحقاق فيكمل له السرور والاغتباط بما يناله منه

فان قالوا أوليس قد يكون من الناس من يركن الى ما نال من خير وان كان لا يستحقه فما الحجة في منع من رضي ان ينال نعيم الآخرة على هذه الجهة (قيل) لهم ان هذا باب لو صح للناس لخرجوا الى غاية الكلبة[1]) والضراوة على الفواحش وانتهاك المحارم فمن كان يكف عن فاحشة أو يتحمل المشقة الى باب من ابواب البر لو وثق بانه صاير الى النعيم لا محالة او من كان يأمن عل نفسه واهله وماله من الناس لو لم يخافوا الحساب والعقاب فكان ضرر هذا الباب سينال الناس في هذه الدنيا قبل الآخرة فيكون في ذلك تعطيل العدل والحكمة معا وموضع للطعن على التدبير بخلاف الصواب ووضع الامور في غير مواضعها وقد يتعلق هؤلاء بالآفات التي تصيب الناس فتعم البر والفاجر وتبتلى البر ويسلم الفاجر منها فقالوا كيف يجوز هذا في تدبير الحكيم وما الحجة فيه (فيقال) لهم ان هذه الآفات احيانا وان كانت تنال الصالح والطالح جميعاً فان الله عز وجل جعل ذلك صلاحا

(١) التكالب

للصنفين كليهما أما الصالحون فان الذي يصيبهم من هذا يذكرهم نعم ربهم في سالف أيامهم . فيحدوهم ذلك على الشكر والصبر واما الطالحون فان مثل هذا اذا نالهم كسر شرتهم وردعهم عن المعاصي والفواحش وكذلك يجعل لمن سلم منهم من الصنفين صلاحاً في ذلك أما الأبرار فانهم يغتبطون بما هم عليه من البر والصلاح ويزدادون فيه رغبة وبصيرة واما الفجار فانهم يعرفون ما بهم من رأفة ربهم وتطوله عليهم بالسلامة من غير استحقاق فيحضهم ذلك على الرأفة بالناس والصفح عمن أساء اليهم

ولعل قائلا يقول ان هذه الآفات التي تصيب الناس في أموالهم فما قولك فيما يتبلون به في أبدانهم فيكون فيه تلفهم كمثل الحرق والغرق والسيل والخسف (فيقال) له ان الله جعل في هذا صلاحا للصنفين جميعاً اما الابرار فلما لهم في مفارقة هذه الدنيا من الراحة من تكاليفها والنجاة من مكارهها ، واما الفجار فلما لهم في ذلك من تمحيص أوزارهم وحبسهم عن الازدياد منها

وجملة القول ان الخالق تعالى ذكره بحكمته وقدرته قد يصرف هذه الامور كلها الى الخير والمنفعة كما انه اذا قطعت الريح شجرة او قطعت نخلة اخذها الصانع واستعملها في ضروب من المنافع فكذلك يفعل المدبر الحكيم في الآفات التي تنزل بالناس في أبدانهم وأموالهم فيصيرها جميعاً الى الخير والمنفعة فان قال ولم تحدث على الناس قيل له لكيلا يركنوا الى المعاصي من طول السلامة فيبالغ الفاجر في ركوب المعاصي ويفتر الصالح

عن الاجتهاد في البر فان هذين الأمرين جميعاً يغلبان على الناس في حال الخفض والدعة وهذه الحوادث التي تحدث عليهم تردعهم وتنبههم على ما فيه رشدهم فلو خلوا منها لعلوا في الطغيان والمعصية كما علا الناس في اول الزمان حتى وجب عليهم البوار بالطوفان وتطهير الأرض منهم ومما ينتقده الجاحدون للعمد والتقدير الموت والفناء فانهم يذهبون الى انه ينبغي ان يكون الناس مخلدين في هذه الدنيا مبرئين من الآفات فينبغي ان يساق هذا الامر الى غاية فينظر ما محصوله

افرأيت لو كان كل من دخل العالم ويدخله يبقون ولا يموت احد منهم الم تكن الارض تضيق بهم حتى تعوزهم المساكن والمزارع حتى تنشب بينهم في ذلك الحروب وتسفك فيهم الدماء فكيف كانت تكون حالهم لو كانوا يولدون ولا يموتون وكان يغلب عليهم الحرص والشره وقساوة القلوب ولو وثقوا بانهم لا يموتون لما دفع الواحد منهم شيئاً يناله ولا أفرج لاحد عن شيء يسأله ولا يسأل عن شيء ما يحدث عليه ثم كانوا يملون الحياة وكل شيء من امور الدنيا كما قد يمل الحياة من طال عمره حتى يتمنى الموت والراحة من الدنيا .

فان قالوا انه كان ينبغي انه يرفع عنهم المكاره والاوصاب حتى لا يتمنوا الموت ولا يشتاقوا اليه فقد وصفنا ما كان يخرجهم اليه من العتو والاشر الحامل لهم على ما فيه فساد الدنيا والدين وان قالوا انه كان ينبغي ان لا يتوالدوا كيلا تضيق عنهم المساكن والمعايش (قيل) لهم اذن كان يحرم اكثر هذا

الخلق دخول العالم والاستمتاع بنعم الله تعـــالى ومواهبه في الدارين جميعاً اذا لم يدخل العالم الا قرن واحد لا يتوالدون ولا يتناسلون .

فان قالوا انه كان ينبغي ان يخلق في ذلك القرن الواحد من الناس مثل ما خلق ويخلق الى انقضاء العالم يقال لهم رجع الامر الى ما ذكرنا من ضيق المساكن والمعايش عنهم ثم لوكانوا لا يتوالدون ولا يتناســـلون لذهب موضع الانس بالقرابات وذوي الارحام والانتصار بهم عند الشدايد وموضع تربيـــة الاولاد والسرور بهم ففي هذا دليل على ان كل ما تذهب اليه الاوهام سوى ما جرى به التدبير خطأ وسفه من الرأي والقول.

ولعل طاعنا يطعن على التدبير من جهـــة فيقول كيف يكون ههنا تدبير ونحن نرى الناس في هذه الدنيا صنف عزيز فالقوي يظلم ويغصب والضعيف يظلم ويسام الخسف ، والصالح فقير مبتلى والفاسق معافى موسع عليه ومن ركب فاحشة أو انتهك محرماً لم يعاجل بالعقوبة فلو كان في العالم تدبير لجرت الامور على القياس القائم وكان الصالح هو المرزوق والطالــح هو المحروم وكان القوي يمنع من ظلم الضعيف والمنتهك للمحارم يعاجل بالعقوبة فيقال في جواب ذلك ان هذا لو كان هكذا لذهب موضع الاحسان الذي فضل به الانسان على غيره من الخلق وحمل نفسه على البر والعمل الصالح احتساباً وثقة بما وعد الله به والناس بمنزلة الدواب تساس بالعصا والعلف ويلمع لها كل واحد منها ساعة فساعة فتستقيم على ذلك ولم يكن احد يعمل

على يقين بثواب او عقاب حتى كان هذا يخرجهم عن حد الانسية الى حد البهائم ثم لا تعرف ما غاب ولا تعمل الا على الحاضر من نعيم الدنيا ، وكان يحدث من هذا ايضاً ان يكون العامل الصالح انما يعمل للرزق والسعة في هذه الدنيا ويكون الممتنع من الظلم والفواحش انما يكف عن ذلك لترقب عقوبة تنزل به من ساعته حتى تكون افعال الناس كلها تجري على الحاضر لا يشوبه شيء من اليقين بما عند الله ولا يستحقون ثواب الآخرة والنعيم الدائم فيها مع ان هذه الامور التي ذكرها الطاعن من الغنى والفقر والعافية والبلاء ليست بجارية خلاف قياس بل قد تجري على ذلك احياناً وللامر المفهوم فقد ترى كثيراً من الصالحين يرزقون المال لضروب من التدبير وكيلا يسبق الى قلوب الناس ان الكفار هم المرزقون والابرار هم المحرومون فيؤثرون الفسق على الصلاح[1] وترى كثيراً من الفساق يعاجلون بالعقوبة اذا تفاقم طغيانهم وعظم ضررهم على الناس وعلى أنفسهم كما عوجل فرعون بالغرق وبختنصر بالتيه فان أمهل بعض الاشرار بالعقوبة وأخر بعض الأخيار بالثواب الى الدار الآخره لاسباب تخفى على العباد لم يكن هذا يبطل التدبير فان مثل هذا قد يكون من ملوك الارض ولا يبطل

---

(١) ولولا ان يكون الناس امة واحدة – اي في الكفر – لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ولبيوتهم ابواباً وسرراً عليها يتكئون وزخرفاً وان كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين .

تدبيرهم بل يكون تأخيرهم ما أخروه وتعجيلهم ما عجلوه داخلا في صواب الرأي والتدبير واذا كانت الشواهد تشهد وقياسهم يوجب ان للاشياء خالقاً حكيما قادراً فما يمنعه ان يدبر خلقه فانه لا يصلح في قياسهم ان يكون الصانع يهمل صنعه الا باحدى ثلاث خلال اما عجز ، واما جهل ، واما سرادة[1] وكل هذا محال في صنعه عز وجل وتعالى ذكره وكذلك ان العاجز لا يستطيع ان يأتي بهذه الخلايق الجليلة العجيبة والجاهل لا يهتدي لما فيها من الصواب والحكمة ولا يتطاول لخلقها وانشائها واذا كان هذا هكذا وجب ان يكون الخالق لهذه الخلائق يدبرها لا محالة وان كان لا يدرك كنه ذلك التدبير ومخارجه فان كثيراً من تدبير الملوك لا تفهمه العامة ولا تعرف دخلة الملوك وأمر الملوك واسرارهم فاذا عرف سببه وجد قائماً على الصواب والشاهد والمحنة لو شككت في بعض الأدوية ، ولأطعمة فتبين لك من جهتين او ثلاث انه حار او بارد الم تكن تقضي عليه بذلك وتنفي الشك فيه عن نفسك ، فما بال هؤلاء الجهلة لا يقضون على العالم بالخلق والتدبير مع هذه الشواهد الكثيرة واكثر منها ما لا يحصى كثرة .

ولو كان نصف العالم وما فيه مشكلا صوابه لما كان من حزم الرأي وسمة الادب ان يقضي على العالم بالاهمال لانه كان في النصف الآخر ما يظهر فيه من الصواب واتقان ما يردع الوهم

---

(١) لعله يعني سفاهة وعبثا .

عن التسرع الى هذه القضية فكيف وكلها فيه اذا فتش وجد على غاية الصواب حتى لا يخطر بالبال شيء الا وجد ما عليه الخلقة اصح واصوب منه .

واعلم يا مفضل ان اسم هذا بلسان اليونانية الجاري المعروف عندهم فرسموسي[1] وتفسيره الزينة وكذلك سمته الفلاسفة ومن ادعى الحكمة وكانوا يسمونه بهذا لما رأوا فيه من التقدير والنظام فلم يرضوا ان يسموه تقديراً ونظاماً حتى سموه زينة ليخبروا انه مع ما هو عليه من الصواب والاتقان على غاية الحسن والبهاء .

اعجب يا مفضل من قوم لا يقضون على صناعة الطب بالخطأ وهم يرون الطبيب يخطيء ويقضون على العالم بالاهمال ولا يرون شيئاً منه مهملاً .

بل اعجب ممن ادعى الحكمة حتى جهلوا مواضعها في الخلق فأرسلوا السنتهم بالذم للخالق جل وعلا بل العجب من المخذول حين ادعى الاسرار وعمى عن دلائل الحكمة في الخلق حتى نسبه الى الخطأ ونسب خالقه الى الجهل تبارك الحكيم الكريم ، واعجب منهم جميعاً المعطلة[2] الذين راموا ان يدرك

---

(١) ويسمون الان بالدهريين لقول الله فيهم (وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر) . (٢) الماديون الذين ينكرون عالم الغيب ولا يعترفون الا بالمحسوسات، اما العالم الروحاني عندهم فخرافة وقد وضع بعضهم في ذلك كتاباً سماه خرافة الميتافيزقيا وقد رد عليهم في ذلك عقلاء البشر ومن احدث ذلك كتاب الكون الغامض للعالم الطبيعي الفلكي الانجليزي (جينز) صاحب كتاب النجوم في مسالك وكذلك رد عليهم عالم امريكي رئيس الاكادمية العلمية بنيويورك في كتاب سماه الانسان القديم لا يقوم بنفسه وعرب باسم العلم يدعو للايمان .

بالحس ما لا يدرك الا بالعقل فلمـــا اعوزهم ذلك خرجوا الى الجحود والتكذيب .

فان قالوا ولم لا يدرك بالعقل قيل لانه فوق مرتبة العقل كما لا يدرك البصر ما هو فوق مرتبته فانك لو رايت حجراً يرتفع في الهواء علمت أن رامياً رمى به فليس هذا العلم من قبل البصر لان العقل هو الذي يميزه فيعلم أن الحجر لا يـذهب علواً من تلقاء نفسه أفلا ترى كيف وقف البصر على حده فلم يتجـاوزه فكذلك يقف العقل على حده من معرفة الخالق فلا يعدوه ولكن يعقله بعقل اقرهنه نفساً ولم يعانها ولم يدركها بحاسة من الحواس وعلى حسب هذا ايضاً نقول ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار ولا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفته

فان قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف ولا يحيط به قيل لهم انما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم أن يبلغوه وهو ان يوقنوا به ويقفوا عند أمره ونهيه ولم يكلفوا الاحاطة بصفته كما ان الملك لا يكلف رعيته ان يعلموا أطويل هو ام قصير وأبيض هو ام اسمر وانما يكلفهم الاذعان والانتهاء الى امره

الا ترى ان رجلا لو أتى باب الملك فقال: اعرض علي نفسك حتى اتقصي معرفتك والا لم اسمع لك كان قد احل نفسه بالعقوبة فكذا القـائل انه لا يقر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه .

فان قالوا اوليس قد نصفه فنقول هو العزيز الحكيم (قيل) لهم كل هذه الصفات اقرار وليست صفات احاطة فانا نعلم انه حكيم ولا نعلم بكنه ذلك منه وكذلك توجد اشياء لا نعرف كنهها كما قد نرى السماء فلا ندري ما جوهرها ونرى البحر ولا ندري اين منتهاه بل هو فوق هذا المثال بما لا نهاية له ولان الامثال كلها تقصر عنه لكنها تقود العقل الى معرفته .

فان قالوا ولم يختلف فيه ؟ قيل لهم لقصر الاوهام عن أمد عظمته وتعديها اقدارها في طلب معرفته وانها تروم الاحاطة به وهي تعجز عن ذلك فيما دونه فمن ذلك هذه الشمس الذي تراها تطلع على العالم ولا يوقف على حقيقة امرها [1] ولذلك كثرت الاقاويل فيها واختلفت الفلاسفة المذكورون في وصفها فقال بعضهم جرم اجوف مملوء ناراً له فم يجي بهذا الوهج والشعاع وقال آخرون هو جسم زجاجي يقل نارية في العالم ويرسل عليه شعاعها وقال آخرون هو اجزاء كثيرة مجتمعة من النار وقال آخرون هو صفو لطيف ينعقد من ماء البحر وقال آخرون هو من جوهر خامس سوى الجواهر الاربعة [2]

---

(١) كان ذلك مبلغ العلم حينئذ والآن قد عرف الشيء الكثير عن الشمس من حجمها وبعدها عنا وقدر الحرارة على سطحها وباطنها والكثير من عناصرها والمثل الذي يضرب الآن هو الكهرباء التي انتفع الناس بها وسخروها في مصالحهم وهم لا يعرفون من حقيقتها الا انها سالباً وموجباً اما حقيقتها فهي مجهولة لديهم .

(٢) وتحليل الطيف كشف عن عناصرها وانها من نوع عناصر الارض فيها الحديد والنحاس والرصاص الخ . ولكنها في حالة غازية من شدة الحرارة .

ثم اختلفوا في شكلها فقال بعضهم هي بمنزلة عسبية عريضة وقال آخرون بل هي اعظم كالكره المدحرجة وكذلك اختلفو في مقدارها فزعم بعضهم انها مثل الارض سواء وقال آخرون بل هي اقل من ذلك وقال آخرون بل هي اعظم من الجزيرة العظيمة وقال اصحاب الهندسة هي اضعاف الارض مائة وسبعين[1] مرة ففي اختلاف هذه الاقاويل منهم في الشمس دليل على انهم لم يقفوا على الحقيقة من امرها فاذا كانت هذه الشمس التي يقع عليها البصر ويدركها الحس قد عجزت العقول عن الوقوف على حقيقتها فكيف مالطف عن الحس واستتر عن الوهم[2]

فان قالوا ولم استتر (قيل) لهم لم يستتر بحيلة يخلص اليها كمن يحتجب من الناس بالأبواب والستور وانما معنى قولنا استتر انه لطف عن مدى ما تبلغه الاوهام كما لطفت النفس وهي خلق من خلقه وارتفعت عن ادراكها بالنظر .

فان قالوا ولم لطف تعالى عن ذلك علواً كبيراً كان ذلك خطأً من القول لأنه لا يليق بالذي هو خالق كل شيء الا ان يكون مبايناً لكل شيء متعالياً عن كل شيء سبحانه وتعالى.

---

(١) بل هي تساوي مليون وربع مليون من مثل الارض .

(٢) اي كعالم الغيب من الملائكة والجن بله ذات العلي الاعلى الذي يدرك الابصار ولا تدركه الابصار وهو اللطيف الخبير (ولا يحيطون به علماً) (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد).

فان قالوا كيف يعقل ان يكون مبايناً لكل شيء متعالياً

(قيل) لهم الحق الذي نطلب معرفته من الاشياء هو اربعة اوجه (فاولها) ان ينظر موجود هو أم ليس بموجود (والثاني) ان يعرف ما هو في ذاته وجوهره (والثالث) ان يعرف كيف هو وما صفته (والرابع) ان يعلم لماذا هو ولأية علة فليس من هذه الوجوه شيء يمكن للمخلوق ان يعرفه من الخالق حق معرفته غير أنه موجود فقط فاذا قلنا وكيف وما هو فممتنع علم كنهه وكمال المعرفة به ، وأما لماذا هو فساقط في صفة الخالق لأنه جل شأنه علة كل شيء وليس شيء بعلة له ثم ليس علم الانسان بانه موجود يوجب له أن يعلم ما هو وكيف هو كما ان علمه بوجود الانفس لا يوجب ان يعلم ما هي وكيف هي وكذلك الامور الروحانية اللطيفة .

فان قالوا فأنتم الآن تصفون من قصور العلم عنه وصفاً حتى كانه غير معلوم (قيل) لهم هو كذلك من جهة اذا رام العقل معرفة كنهه والاحاطة به وهو من جهة اخرى اقرب من كل قريب اذا استدل عليه بالدلائل الشافية فهو من جهة كالواضح لا يخفى على احد وهو من جهة كالغامض (١) لا يدركه احد .

وكذلك العقل ايضاً ظاهر بشواهد ومستور بذاته .

(فاما اصحاب الطبايع) فقالوا ان الطبيعة لا تفعل شيئاً

---

(١) (هو الظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم).

لغير معنى ولا تفعل الا اصلاحية تمام الشيء في طبيعته وزعموا ان الحكمة تشهد بذلك (فقيل) لهم فمن اعطى الطبيعة هذه الحكمة والوقوف على حدود الاشياء بلا مجاوزة لها وهذا تعجز عنه العقول بعد طول التجارب

فان اوجبوا للطبيعة الحكم والقدرة على مثل هذه الأفعال فقد أقروا بما انكروا لان هذه هي صفة الخالق وان انكروا ان يكون هذا للطبيعة فهذا وجـــه الخلق (١) يهتف بان الفعل للخالق الحكيم وقد كان من القدماء طائفة أنكروا العمد والتدبير في الأشياء وزعموا ان كونها بالعرض والاتفاق وكان مما احتجوا به هذه الآيات التي تكون على غير مجرى العرف والعـــادة كالانسان يولد ناقصاً او زايداً اصبعاً او يكون الولد مشوهــاً مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلا على ان كون الاشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف مـــا اتفق ان يكـون وقد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال ان الذي يكون بالعرض والاتفاق انما هو شيء يأتي في الفرط مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة مصور الطبيعة على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً .

وانت يا مفضل ترى اصناف الحيوان تجري اكـثر ذلك على مثال ومنهاج واحد كالانسان يولد وله يدان ورجلان وخمس اصابع كما عليه الجمهور من الناس فاما ما يولد على خلاف ذلك

---

(١) لعله الحق .

فأنه لعلة تكون في الرحم او في المادة التي ينشأ منها الجنين كما يعرض في الصناعات حين يتعمد الصانع الصواب في صنعته فيعوق عن ذلك عائق في الاداة او في الالة التي يعمل فيها الشيء فقد يحدث مثل ذلك في اولاد الحيوان للاسباب التي وصفنا فيأتي الولد زايداً او ناقصاً او مشوهاً ويسلم اكثرها فيأتي سوياً لا علة فيه فكما ان الذي يحدث في بعض الاعراض لعلة فيه لا يوجب عليها جميعاً بالعرض والاتفاق .

وقول من قال في الاشياء ان كونها بالعرض والاتفاق من قبل ان شيئاً منها يأتي على خلاف الطبيعة يعرض له خطأ او خطل . فان قالوا ولم صار مثل هذا يحدث في الاشياء (قيل) لهم ليعلم انه ليس كون الاشياء باضطرار من الطبيعة ولا يمكن ان يكون سواء كما قال بل هو تقدير وعمل من خالق حكيم اذ جعل الطبيعة تجري أكثر ذلك على مجرى ومنهاج معروف وتزول احياناً عن ذلك لاعراض تعرض لها فيستدل بذلك على انها مصرفة مدبرة الى ابداء الخالق وقدرته ببلوغ غايتها واتمام عملها (تبارك الله احسن الخالقين) .

يا مفضل خذ ما اتيتك واحفظ ما منحتك وكن لربك من الشاكرين ولآلائه من الحامدين ولاوليائه من الطائعين فقد شرحت لك من الادلة على الخلق والشواهد على صواب التدبير والعمل قليلا من كثير .

اجتنب من كل فتنة وذكر فيه واعتبر به بمعرفتك .

فقلت يامولاي اقر على ذلك وابلغه ان شاء الله فوضع يده على صدري فقال احفظ بمشيئة الله ولا تنس ان شاء الله فخررت مغشياً فلما افقت قال كيف ترى نفسك يا مفضل فقلت قد استغنيت بمعونة مولاي وتأييده عن الكتاب الذي كتبته وصار ذلك بين يدي كأنما اقرأه من كفي فلمولاي الحمد والشكر كما هو اهله ومستحقه .

فقال يا مفضل فرغ قلبك واجمع ذهنك وطمأنينتك فسألقي اليك من ملكوت السموات والارض وما خلق الله بينهما وفيهما من عجائب خلقه وأصناف الملائكة وصفوفهم ومقاماتهم ومراتبهم الى سدرة المنتهى وسائر الخلق من الجن والانس الى الارض السابعة السفلى وما تحت الثرى حتى يكون ما وعيته جزاء

انصرف اذا شئت مصاحباً مكلوءاً فأنت منا بالمكان الرفيع وموضعك من قلوب المؤمنين موضع المـــاء من الصدى[1] ولا تسألني عما وعدتك حتى احدث لك منه ذكراً .

قال مفضل فانصرفت من عند مولاي بما لم ينصرف احد بمثله وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين .

---

(١) العطشان .

ضوء جديد على تلك المصانع والمخازن التي يتألف منها هيكلنا العظمي ، والطرق الجديدة الرائعة التي تستخدم في جبر عظامه .

عظامنا في نشاط مستمر

●

ربما يتبادر الى اذهاننا ان عظامنا لا حياة فيها ولا نشاط وانها مجرد دعامة صلبة لاجسامنا . ولكنها في الواقع من اكثر اعضاء الجسم حيوية وعملا . فهي بمثابة مصنع لانتاج كرات الدم الحمراء والبيضاء طوال الوقت بلا انقطاع ، اذ تموت في كل دقيقة حوالي مائة وثمانين مليونا من كرات الدم الحمراء ، فعلى عظامك يقع عبء تعويضها بكرات جديدة . ويستغرق نخاع العظام مدة تتراوح بين ستة وثمانية اسابيع ليعوض الجسم بكرات الدم الحمراء التي يفقدها من فصد لتر من الدم .

وللعظام وظائف مهمة اخرى ، فهي التي تنتج كرات الدم البيضاء التي تتصدى لجراثيم العدوى لتهلكها ، كما تعد مخزنا لحفظ المواد الغذائية المدخرة في الجسم ، فيحفظ نخاع العظام الدهون والبروتينات لحين الحاجة . كما . تحتوي العظام على كل

مـــا يحتويه الجسم تقريباً من مادتي الفوسفور والكالسيوم الحيويتين ، فمادة الكالسيوم ضرورية في المساعدة على انتظام ضربات القلب وتقلص العضلات واداء الجهـــاز العصبي لعمله . وبطريقة آلية معقدة يرسب في العظام الكالسيوم الموجود في اللبن الذي نشربه اليوم ، ويسحب الكالسيوم الذي رسب في الاسبوع او العام الماضي .

وقد امكن اخيراً ، بعـــد الاستعانة بالنظائر المشعة ، كشف الكثير من خبايا ذلك النشاط الدائم في داخل عظامنا ، كما امكن استخدام وسائل ناجعة في جبر العظام المكسورة .

ويحتوي جسم الانسان على مـــا يقرب من مائتين وست قطع عظمية . ويتفاوت هذا العدد زيادة او قلة في حدود ضيقة . مثال ذلك ان العمود الفقري للطفل يتكون من ثلاث وثلاثين فقرة . اما في حالة الشخص البالغ فتلتحم الفقرات السفلى مكونة عظمتي العجز والعصعص ، وبذلك يكون عدد الفقرات المتبقية ستا وعشرين فقرة .

ويظهر ايضاً بجلاء التفاوت في عدد القطع العظمية بين شخص وآخر في الضلوع ، فالقاعدة العامة ان الضلوع في جسم الانسان اثنا عشر زوجا . ولكننا نجد العدد يقل عنـــد كثير من الافراد الى احد عشر زوجا او يزيد الى ثلاثة عشر زوجا .

ويعد الهيكل العظمي تحفة هندسية بلغت حد الكمال في تشكيل كل جزء منه ، بحيث يؤهل لاداء وظيفة معينة خير

اداء . فالمخ تحميه الجمجمة التي تزداد صلابة وسمكا في الموضع الذي يكون اكثر عرضة للخطر مثل اليافوخ .

والحبل الشوكي الذي يعد مركزاً للاعصاب بالغ الحساسية والاهمية لحياة الجسم ، تقوم الفقرات بحمايته . ولذا نرى ان العمود الفقري يحتوي على وسائد حلقية غضروفية ، بين الفقرة والاخرى ، تساعد خاصيتها المرنة على امتصاص الصدمات لتمنع سريانها الى الحبل الشوكي .

اما عظام الارجل فهي جوفاء ، وهي في ذلك تساير النظرية الهندسية القائلة ، بأن العمود الاجوف اقوى من العمود الاصم الذي يساويه وزنا . وتعد العظام اقوى من الصلب اذا قارنا وزنين متعادلين من كليهما ، كما تقف مع الخرسانة المسلحة على قدم المساواة من حيث المتانة .

والعظام نوعان : اسفنجي وصلب ، وتحتوي اية قطعة عظمية على النوعين معاً ، فعظمة الضلع تتكون من طبقة خارجية من العظام الصلدة ، تليها من الداخل طبقة اخرى من العظام الاسفنجية ، تحمل بين فجواتها انسجة النخاع الرقيقة وكذا الاعصاب والاوعية الدموية .

وتنمو العظام باضافة مكونات عظمية جديدة الى العظام الاصلية . وفي حالة حدوث كسر تنمو العظام عند طرفي الكسر ، ويستمر النمو مكونا في كلا الطرفين مواد عظمية حتى يتلاقيا بطريقة سحرية خفية تدعو الى العجب . وهي تشبه عملية وصل جانبي هوة بجسر من الحبال . ويتم النمو في العظام

بتكلس خلايا النسيج وتصلبها ثم تحولها في النهاية الى عظام حقيقية .

والى عهد قريب ، كانت اصابات العظام تعــد في منتهى الخطورة . فكانت الجبائر عند المسنين بمثابة كفن من الجبس لا خلاص منه . وكان لبقاء الاطفال شهوراً في الفراش حتى تلتئم عظــامهم اثره السيء في الاضرار بشخصيتهم اضراراً دائماً . ولكن التقدم الحديث في تقويم العظام ساعد كثيراً على تخفيف حدة الضرر في مثل هذه الاحوال .

وكان « الترقيع » من بين التطورات الاولى في تقدم جبر العظام المكسورة ، فثبتت رقعة من عظام البقر فوق موضع الكسر بواسطة مسامير مصنوعة من عظام البقر ايضاً . وبمرور الوقت امتص الجسم العظـام المضافة اليه . وكان وجه النقص الوحيد في هذه الطريقة ان نجاحها قد قصر على العظام الثانوية من حيث الوظيفة ، في الوقت الذي كان فيه الترقيع بعظـام البقر اضعف من ان يتيح لشخص مكسور الساق ان ينهض ويمشي .

ودار البحث عن مواد افضل تتوافر لها القوة مــع عدم التـأثر بسوائل الجسم او التأثير فيه ، وتكون هينة يستطيع الجسم ان يحتملها بسهولة ، فتوصلوا الى اختيار بعض السبائك المعدنية الخاصة ، ومن بينها انواع قليلة من الصلب الملغم . فلهذه المواد من القوة ما يسمح باستخدام الساق المكسورة في الحال . وكثيراً ما يمكن تركها في الجسم بلا ضرر ..

ومن ابرز التطورات في هذا المضمار ما أجري بألمانيا ابان

الحرب العالمية الثانية على يد الدكتور « جرهارد كنتشر » وسمى « بالتجبير الداخلي » وان اجراء هذه العملية لشخص كسر عظم فخذه لقريب من المعجزة . وقد جرت العادة على ان يظل المصاب بكسر في عظمة الفخذ ستة اشهر ملازماً الفراش مع تجبير الفخذ ووضعها في قالب من الجبس . وكثيراً ما يبست المفاصل وضمرت العضلات ، واصيب المريض بعجز مزمن وقصور في الحركة تبعا لذلك . ويجري التجبير الداخلي بفتح الجزء العلوي من عظمة الفخذ ، ويفرغ تجويف النخاع ، ويولج فيه قضيب معدني مناسب من حيث الطول والسمك ودرجة التقوس . وبذلك يمكن للمصاب ان ينهض ويمشي في خلال اسابيع قليلة ، وبعد ان احرزت العملية نجاحها الاول في عظمة الفخذ جربت في حالات عظام الساق التي تليها ، وعظام الساعد ، بل وعلى عظام الانف والاصابع .

ثم جاء البحث بانتصار آخر . الا وهو علاج مفصل الفخذ المصاب بسبب مرض ، او المكسور من جراء سقوطه ، فمنذ عشر سنوات كان كسر هذا المفصل بمثابة حكم بالاعدام على الشخص المتقدم في السن .

ففي هذه الحالة يلزم المصاب الفراش لعدة شهور او سنين ، فيضعف نمو العظام وتضمر القديمة منها وتصبح هشة سهلة الكسر ، وغالباً ما ادت هذه الحال الى حدوث مضاعفات مثل الالتهاب الرئوي وغيره من الامراض الفتاكة .

وعلى يد الدكتور « م.ن . سميث بترسون » من جامعة هارفارد ، تم الوصول الى احدى الخطوات الاولى في سبيل علاج اصابات مفصل الفخذ . ففي معظم هذه الاحوال يحدث الكسر عند عنق عظمة الفخذ فينفصل رأسها مع التجويف المفصلي الاعلى عن باقي العظمة . فوضع الدكتور « بترسون » تصميم ابرة طويلة من الصلب المملغم تربط بين طرفي العظمة المكسورة وبذلك تمكن من علاج مئات المقعدين حيث امكنهم القيام والمشي مستعينين بالعصى او العكازات في خلال اسابيع من اجراء العملية .

وبعدها قام بتصميم غطاء نصف كروي يصنع من الصلب المملغم ، او من سبيكة معدنية اخرى ، ليغلف اعلى رأس عظمة الفخذ اذا ما اصيبت . وتساءل الطبيبان الفرنسيان « جان وتشارلز جوديه ». لماذا لا نجري عملية ابدال الرأس المصاب كله بقطعة من اللدائن ؟ ويمكن تثبيت هذا الرأس الصناعي بايلاج ساقه داخل عظمة الفخذ . وقرر هذان الطبيبان ان ثمانية في المائة من المصابين الذين اجريت عليهم هذه الطريقة تماثلوا للشفاء بالقدر الذي يمكنهم من العودة الى العمل .

وقد بدأت العظام تمثل دوراً حاسما في كثير من مواقف الحياة والموت . فكثيرا ما يكون استمرار الحياة متوقفا على حقن دم او سائل آخر ، وفي بعض الاحيان لا تساعد الاوردة على اجراء هذا النقل . ففي حالة الاطفال الضعاف حديثي

الولادة تكون الاوردة من الضآلة بحيث يصعب العثور عليها ، وفي حالة الحروق الخطيرة يحتمل انسدادها ، وقد تتقبض من الصدمات العنيفة ، وفي هذه الاحوال جميعها قد تكون الفرصة الوحيدة للابقاء على حياة فرد هي في نقل السائل المطلوب نقله الى شبكة الاوعية الدموية الدقيقة الموجودة في نخاع العظام . وكانت هناك عقبة تعترض اجراء هذه العملية الى وقت قريب ، وهذه العقبة هي ان ابر النقل التي كانت تغرس داخل العظام كثيرا ما سببت حدوث قروح ، كما ان شظايا العظـام كانت تسبب انسدادها في بعض الاحيان .

اما اليوم فلم يعد هناك مجال لهذه العيوب بعد ان اخترع الدكتور « هنري تركل » ابرة بلغت حدا كبيرا من النجاح . وتتكون من ابرة جوفاء داخلها ابرة اصغر ذات طرف حـاد قاطع ، فعند دفعها في العظمة تحـدث ثقبا يسمح بمرور الابرة الخارجية حتى فجوة النخاع ويتم النقل . وتتم العملية بجملتها في وقت لا يزيد على دقيقتين . ففي « ديترويت » اجريت مـائة وخمس وعشرون حالة نقل نجحت جميعها ما عدا واحدة . وفي « الدانيمرك » أجريت الف حالة فلم تحدث مضاعفات الا في خمس حالات وتقدمت طرق العلاج ، بحيث اصبح في الامكان تقويم المشوه من العظام (مثل تشوه القدم) بلا تدخل جراحي . وقريبا سيصبح من الميسور علاج حالات انحناء العمود الفقري والشلل وامراض النخاع واورام العظام وكثير مـن اصاباتها

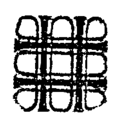
بعد ان اماط البحث اللثام عن سر العظام .

وقد عم انتشار الابحاث الطبية في عصرنا الحـــالي فأزاح الستار للباحثين عن اسرار حيوية العظام بعد ان كانت تعد اشياء جامدة غير حية .

ملخصة عن مجلة تواديز هلث

ج . د . راتكليف

نُقلت من المختار عدد اكتوبر سنة ١٩٥٦ من صفحة ٦٣ - ٦٨



انك لا تعرف انك اذ تنام ، يبدأ
عالم لا حصر له في الاستيقاظ والعمل.

مخلوقات الليل

●

اننا قليلا ما نفكر ونحن نستجم في منازلنا بعد ان يرخي الليل سدوله ، في ملايين من المخلوقات التي توجد خارج أبوابنا ، والتي لم تعد كل ليلة بالنسبة لها تحديا ومغامرة .

ان اكثر الساعات ازدحاما بالعمل في دنيا الطبيعة ، هي التي تقع بين غروب الشمس وشروقها . فعند الغسق ، تحلق الطيور التي تتناول طعامها نهارا في الحقول المكشوفة ، لتمضي الليل فوق جذوع الاشجار في امان عظيم .

وفي الوقت نفسه تهجر طيور وحيوانات اخرى ملاذها في الادغال ، لترعى في الحقول وعلى ضفاف القنوات ، حيث تبدأ الغزلان والثعالب الحمراء والظربان المخططة . والراقون ، في التحرك صوب العراء .

وفي خلال تلك الدقائق من وقت الشفق ، تسود اليقظة والنشاط كل فرد تقريبا .. ولكن في اثناء الارتباك الذي

يسود هـــذه المرحلة الانتقالية ، يقوم السالبون ذوو العيون السريعة باختطاف كثير من الوجبات .

فعلى طول حافة المياه ، يدس « الراقون » مخالبه الامامية التي تشبه اليد، ليتحسس طريقه الى جراد البحر ، ثم يقبض عليه تحت الماء كأنما ينظفه ، قبل ان يمزقه اربا ..

وحيث يغمر البوص والحشائش الميـاه القليلة الغور ، يميل البط ويغوص ليصل الى النبات الموجود في القـاع ، بينما يقف « مالك الحزين » وغيره من الطيور المائية كالحرس على استعداد لطعن اية سمكة عابرة .

ولحيوانات الليل ادراك خاص بالاماكن التي تجوس خلالها. وهو ادراك يقوم على اساس تعود استخدامها ، فهي تعلم ان هذه الشجرة عبارة عن ثلاث قفزات في اتجاه واحـد ، وتلك الفجوة اربع قفزات في اتجاه آخر واينما ذهبت في اراض معروفة لها ، فانها تظل تسترشد بحركاتها العضلية الخاصة : ست قفزات مع انحاءة الى اليسار، وثلاث اخرى والتفاتة مفاجئة الى اليمين. وبهذه الحركات الغريزية تهرع الى بر الامان !

وهناك مجموعة مدهشة من حيوانات النهار ، تعود الى نفس المكان الذي تنـام فيه كل ليلة . والحيوانات النائمة لا تتخذ لنفسها فراشا ، بل ان لكل منها غرفة مـن نوع ، فالنحلة الزفافة قد تجدها في زهرة نبات الخبيزة منـذ يوم تفتحها الى الى اليوم الذي تغلق فيه لآخر مرة ، والفراشة قد تختار نفس

المنطقة من البستان كملجأ تتشبث به، وهي تصل الى هناك عند الغسق كل يوم ، بعد ان تخترق الريف في رحلة تبدو انها على غير هدى .

وفي الحائط الحجري ، ترى عددا قليلا من الزنابير معلقا في وضع مقلوب من الجانب الاسفل للعش الذي تربي فيه صغارها ، وقد يجد غيرها شقوقا اكثر امانا من الريح ، فترقد فيها ، وقد عقفت قرنهـــا ، وطوت ساقيها في استرخاء .. وبعضها يستريح على جانبه او ظهره ، حتى ليبدو انه ميت الى ان يعود الضوء ودفء النهار ليوقظه مرة اخرى .

وتستخدم الطيور عادة نفس المكان الذي تجثم فيه لتنام ، رغم انهـا تكون قـــد اقامت عشا متقنا في مكان آخر . فالعش ليس مسكنا للطير ولكنه جهاز لفقس البيض ودار للحضانة ، فاذا لم يكن هناك بيض للتفريخ او صغـــار تحتاج للحماية من الظلام القارس ، فان الطيور التي بنت العش تنام في أي مكان ، وعادة ما يكون جذوع الاشجار .

وعند الغروب ، تلف الطيور ذات الاحجام المختلفة اصابع اقدامها بقوة حول غصن او جذع شجرة ، اذ ان في كل فخذ عضلة تمتد اوتار قوية مـن الركبة الى ما حول العقب وتحت اصابع القدم . وللاستقرار اثناء الليل ، يجذب ثقل الجسم هذا الوتر بقوة ، فيكفل مسكة لا يمكن لاية ريح ان تخلصهـا ، وحتى الموت لا يستطيع لها فكاكا .

ويبدو ان ساعـات الليل تستخدم للطيران ، لان الطيور

تحتاج الى ضوء النهار للطعام ، فتحط رحالها قبل الفجر لتستطيع ان تستجم وتطعم على التوالي حتى الغسق قبل ان تشرع في الرحيل مرة اخرى .

ومن ناحية اخرى فان الطيور آكلة الحشرات التي تطعم خلال الليل كالطائر « السهار » و « البرويل » تهاجر نهاراً ، بينما الخفافيش تطعم وتهاجر معاً خلال الليل ، فتقطع الرحلة على خطوات ، ليتيح لها ذلك ان تأكل جيداً طوال الطريق .

وفي الظلام تبدأ انواع مختلفة من حياة الحشرات ونشاطها . وسيخيل لك انك تشترك في قصة بوليسية حية وانت تجلس في هدوء الظلام ، محاولا ان تتعرف الى شخصية كل شيء يتحرك . فالاطياف التي تخفق بجناحيها ، هي الفراشات النائمة في ضوء النهار ، وهي تطلق حفيفا ناعما بينما تحوم حول اغصان مزهرة ، حيث تقوم بمهمة الطيور الطنانة . فهي ترعى الزهور ، وتلقح انواعا عديدة تكون مقفلة عندما تنشط الطيور والنحل . وبعض الرائحة التي تجتذب الحشرات ، خلال الليل تنبعث من حشرات اخرى .

وهناك طريقة سهلة لاظهار هذا الاعتماد على الرائحة ، هي ان تضع انثى اي فراشة جميلة في قفص ، فانها مهما تفعل بجناحيها فسوف تطلق في هواء الليل اريجا معطرا بديعا يحس به الذكور من فصيلتها ، فيطيرون اليها بأعظم سرعة . وقد ثبت ان انواعا تحمل علامات معينة رحلت اكثر من ستة اميال

خلال الظلام . وهذه الظاهرة يمكن ان تتكرر في اي مكان . وفي الصباح الباكر يعثر احد ذكور الفراش على نافذة مفتوحة في منزل، حيث تكون انثى من نوعه قد خرجت من شرنقتها .

وبينما يزحف الظـلام ، تعمل كثير من المخلوقات وكأنها تعرف كم ستبقى قبل ان يشرق النور .

ففي خلال الصباح المعتم ، وعندما تكون السماء صافية ، تبدأ طيور « الحن » رحلتها بمفردها قبل الفجر ، بينما تبدأ طيور « الدج » ذات الصدر الارقش طيرانها ، وتأخذ العصافير الزرقاء في الشدو والغناء .

وفي الوقت الذي يستقر فيه الغزال في ادغاله ، يكون الارنب راقدا في جحره ، والراقون والقنفـد في اشجارهما المفضلة ، والقندس نائماً في قلعته المغطاة بالطين والقش .

وبينما تبدأ الشمس في الظهور، تغادر الطيور مجاثمها وتتلاشى اصواتها تماما كما نتوقف نحن عن الحديث عندما يبدأ تقديم الطعام وتشغل الطيور الصداحة بالاكل ، لتقطـع صيام الليل الطويل ، جامعة الطعام لصغارها .

وفي وسط هـذا التناسق الذي تفرضه الارض المتزنة ، يتوارى عالم الظلام وتذهب معه مخلوقات الليل ، لتخلي الطريق لمخلوقات النهار .

ملخصة عن « عالم الليل »

بقلم لوراس ومارجورين ميلن

قوى مخك لا حد لها

« اكتشافات جديدة مثيرة تساعدك على »
« التوصل الى المزيد مـــن الكفاية العقلية »

●

الآدمي من اعجب الاشياء في العـــالم تنظر اليه غالبيتنا كتركيب دقيق . وهـذه حقيقة ، ولكنه ايضاً قوي متين ، اداة تفوق كثرا في فائدتها عموم الظن بها .

وفيما يلي سبع حقائق مهمة – كشفت عنها بعض الابحاث الحديثة – تستطيع ان تساعدك عـــلى ان تزيد من الانتفاع بقوى مخك :

١ – ليس هناك ما يسمى « التعب العقلي » :

يتحدث الناس عادة عن « التعب العقلي » او « كلال المخ » لظنهم ان المجهود العقـــلي الطويل المركز يسبب تعبا في المخ نفسه ، ولكن اعتقاد العلماء هو ان هذه الحالة لا يمكن ان توجد ، فان مخـك لا يتشابه وعضلاتك وعملياته ليست عضلية في طبيعتها ، ولكنها « كهر كيميائية » يمكن مقارنتها الى حد ما بالتيار المباشر في البطارية ذات الخلية المبللة .

وعندما يبدو مخك متعبا بعد ساعات من مجهود عقلي ، فانه يكاد يكون مؤكداً ان سبب التعب يكمن في اعضاء اخرى من الجسم : عينيك او عضلات رقبتك وظهرك . اما المخ نفسه فله القدرة على العمل اللانهائي على وجه التقريب .

وما يبدو انه أجهاد عقلي هو في الحقيقة مجرد ملل ، فمثلا عند قراءة كتاب صعب يتنازعك عاملان ، عامل الرغبة في الاستمرار في القراءة وعامل التفكير في التوقف عنها . وطبقا لما يقوله احد علماء النفس المعروفين « غالباً لا يكون التعب هو الذي تشعر به بل عدم الانتباه وعدم القدرة على تجاهل الافكار التي تسبب شرود الذهن » .

٢ – تكاد مقدرة المخ ان تكون غير قابلة للنفاد :

ذلك الركن من مخك الذي يعمل في التفكير والذاكرة وفي كل ما يتعلق بنشاطك الواعي تتكون اهم محتوياته من عشرة الى اثني عشر بليونا من الخلايا الصغيرة ولكل من هذه الخلايا مجموعة من الخيوط الدقيقة تتمكن بوساطتها الرسالة الكهركيميائية من الانتقال من خلية الى اخرى . ويرتبط التفكير والذاكرة بانتقال هذه التيارات الكهربائية . وأعقل من عاش من الآدميين هو أبعد ما يكون عن استغلال الامكانية الكاملة لمستودعه العقلي العجيب (ومن الجائز ان عامة الناس يستغلون ما بين ١٠ و١٥ ٪ من قدرة امخاخهم) .

اما كيف يخزن المخ ذكرياته فما زال غير معروف تماماً. ويعتقد بعض العلماء ان كل ذكرى من الذكريات تحتويها انشوطة من الخلايا تربطها خيوط دقيقة بتيار كهربائي، يدور ويدور حول الانشوطة التي قد تبلغ في طولها مئات او آلافاً من الخلايا وتشير نظريات اخرى الى ان التذكر يطبع بطريقة ما على الخلية او يوجد على سلسلة من الخلايا كالعقد في الخيط.

ومهما يكن الامر، فان عدد الاشياء التي يمكن تذكرها يزيد كثيرا على العدد الكلي لخلايا المخ. ويقدر احد الاخصائيين انه بعد نشاط سبعين عاما قد يحتوي المخ على ١٥ تريليون وحدة مستقلة من المعلومات. ومن هذا ترى ان ذاكرتك كنز لا يستطيع الوعي الآدمي ادراك مدى حجمه وامكانياته. ومما يؤسف له ان الكثيرين منا يستوعبون قدرا من الخبرة والمعرفة يقل كثيرا عن مقدرتهم الحقة.

٣ – مستوى ذكائك اقل اهمية مما قد تعتقد :

ما هو الاساس الجسماني لمستوى الذكاء العالي ؟ لا يحتاج الامر في ذلك – عكس الاعتقاد الشائع – الى جمجمة كبيرة بشكل غير عادي ولكنه قد يكون مرتبطا بزيادة ظاهرة في عدد التلافيف السطحية للحاء المخي، وهو قمة المخ الكبرى. وعند اصحاب مستوى الذكاء العالي دورة دموية جيدة بالمخ تحمل اليه الاكسجين والجليوكوز ومواد كيميائية اخرى مهمة. ومن الجائز ان تكون عند الفرد الذي يتمتع بموهبة خاصة

كالعبقرية الحسابية او الموسيقية حزمة اعصاب سميكة بشكل غير عادي في بقعة خاصة من مخه .

ولكن الهبة الطبيعية لمخك اقل بكثير مما تفعله انت به . وعدد خلايا المخ في الفرد المتوسط الذكاء عـال لدرجة انه اذا استغل استغلالا كاملا فاق كثيرا في مجـال الذاكرة المستوى القياسي لأعظم من وجد على ظهر الارض مـــن العباقرة . والفرد المتوسط الذكاء اذا عمل جادا عـلى تخزين انواع المعرفة والوان المهارة سنة بعد اخرى يفوق من هو حاد الذكاء دون ان يعنى بالدرس والتخزين . وتدل دراسات الدكتورة كاتارين كوكس مايلز الاخصائية الشهيرة في علم النفس ان فريقا مـن اعظم رجال التاريخ لم تزد قواهم العقلية على المتوسط .

ومن هؤلاء –على سبيل المثال– سياسيون امثال كرومويل ولنكولن، وابطال عسكريون كنابليون ونلسون ، وكتاب كجولدسميث وامرسون . ومن المؤكد ان كل هؤلاء الرجال كانوا فوق المتوسط في الذكاء ولكن مستواهم يقل كثيرا عن ابرز النوابغ في مجموعة الافراد الذين اجريت عليهم الدراسات. لقد امتلكوا قدرا كبيرا من قوة الخلق والمثابرة عـلى شق طريقهم قدما الى ان حصلوا على مبتغاهم .

٤ – لا ينبغي ان يمنعك تقدم السن عن الدرس .

من اكثر الآراء الخاطئة عن المـخ شيوعا انه بتقدمك في السن يحدث له ما يجعل استمرارك في السعي وراء الدرس صعبا.

وكمية الصدق في هذا الرأي تبلغ من الضآلة حدا يجعلها بالنسبة لغالبيتنا دون اهمية علمية .

انك تولد بكل نصيبك العددي من خلايا المخ وبين الحين والآخر تموت قلة منها ولا تعوض . واذا استثنينا حالات امراض المخ الخطيرة فأن الخلايا التي تموت يمكن اغفالها .

وحقا ان جميع المسنين يعانون تلفا في قواهم الجسمانية ، ويقاسي بعضهم هبوطاً في قواه العقلية . وافضل الآراء الطبية في هذا الشأن انه في كلتا الحالتين تقع سلسلة من « الحوادث » الطفيفة لاجزاء مختلفة من جهازنا الفسيولوجي المعقد العجيب . وكل حادثة من هذه الحوادث قد لا تكون خطيرة في حد ذاتها ، ولكن مجموعها قد يؤدي الى احداث اثر خطير .

وعجز المخ في المسنين يرتبط بنقص الدورة الدموية وما تنقله من مواد ثمينة كالاكسجين والجليوكوز ، وربما كان هذا هو السبب في ان العجائز يتذكرون حوادث شبابهم بصورة اوضح من حوادث الماضي القريب فقد تم غرس ذكريات الصبا عندما كانت الدورة الدموية في حالة افضل .

ومع ذلك لا يحدث التلف العقلي الشديد الا في بعض المسنين . وكلنا يعرف رجالا ونساء يتمتعون بنشاط العقل ويقظته في العقد التاسع وحتى في العقد العاشر من حياتهم وتبرهن حالتهم على انه ليس من المحتم ان يصاحب تقدم السن اضمحلال القوى العقلية . ولكنه ينتج عن العوامل المرضية .

ولا يجد العلم مبررا يمنع الفرد العادي من متابعة الدرس خلال العقد السابع وبعده بنسبة ٨٥ - ٩٠ ٪ من الكفاية السابقة على الاقل. انها لظاهرة جميلة ان يبدأ المتقاعدون دراسة حرف او علوم جديدة - ومن المؤسف ان ملايين المسنين يتباعدون عن متعة المخاطرات العقلية لمجرد الفكرة الخاطئة انهم « اعجز من ان يتعلموا ».

٥ - تنمو قواك العقلية بالممارسة :

يجنح المخ الى الضمور اذا اهمل كما يفعل الجهاز العضلي ويتحسن امره بالمران ، تبرهن على ذلك الحقيقة الواقعة ، وهي ان العصب البصري اذا دمر في بكرة الحياة كفت خلايا المخ في الباحة البصرية التي يتبعها عن النمو .

وعندما ينضج المخ يتكون غلاف على الالياف العصبية من مادة دهنية تسمى «ميلين» ولا تؤدي هذه الالياف عملها الا بعد ان يتم تكوين هذا الغلاف . والطفل الحديث الولادة ينقصه معظم « الميلين » ولعل هذا من الاسباب التي تؤدي الى عدم قدرتنا على تذكر كثير مما حدث قبل بلوغنا سن الثانية او الثالثة . ويعتقد كثير من الفسيولوجيين ان المران الشديد لأي جزء من اجزاء المخ يساعد على نمو كمية اضافية من « الميلين » وهو تلك المادة البالغة الاهمية .

كل ما تفعله بمخك فيه مران له ، غير انه من الواضح ان هناك مرانا اكثر اذا طلب اليك اداء عمل شاق وكلما زاد ما

تقوم به من استدلال سهل عليك القيـــام باستدلال جديد .
والمقدرة على الحفظ تتحسن ايضاً بالمران . ويعتقد بعض الاخصائيين ان الوقت الذي نحتـــاج اليه لحفظ شيء يمكن اختصاره الى ثلثيه بالمران .

كل ركن من اركان شخصيتك مخزن في مخك . ومنها قوة ارادتك التي يمكن ان تنمو بدورها بالمران ، فكل مرة تجهد ارادتك لتدفع نفسك الى اتمام واجب متعب لا تستسيغه ، تجعل الامر اسهل قليلا عندما تعود الى تأديته مرة ثانية .

٦ - مستودع العقل الباطن :

العقل الباطن هو اعجب جزء مـــن عقلك تحت الذاكرة الواعية ويكبرهـا آلاف المرات . ونحن لا نعرف الى يومنا هـــذا الشيء الكثير عن العقل الباطن ، ولكن معلوماتنا عنه تتضاعف بسرعة وقد يأتي اليوم الذي نتمكن فيه من استغلال قواه العظيمة .

ويحتوي عقلك الباطن على ملايين عديدة من سابق تجاربك ، تلك التجارب التي فقدتها تمامـا من عقلك الواعي . ونستطيع اليوم بفضل بعض الابتكارات ان نستعيد فاقـد الذكريات و « التداعي الحر » طريقة مـن الطرق التي يستخدمها اطباء الامراض العقلية في هذه السبيل ، فاذا سمح مريض لعقله الواعي ان يتوه طوعا ، تمكن بذلك من استعادة اشياء منسية ، اذا تتبعها الطبيب بمهارة كشف الستار عـــن شبكات بأجمعها من

خواطر ضائعة وفواجع ذهبت في طي النسيان . وهناك عقاقير خاصة تساعـــد في هذه العملية . والنوم المغناطيسي له فائدة كبرى في تقصي عقل المريض الباطن .

ويعتقد كثير من علماء النفس انه في مكنتنا زيادة استغلال عقولنا الباطنة . وقد استطاع عدد لا يحصى من الناس الافادة من « التحـدث » الى عقولهم الباطنة . واستطاع البعض ان يطلبوا الى انفسهم الاستيقاظ في ميعاد محدد صباحاً . وتستطيع في بعض الاحيان تحسين مزاجك في يومك التالي اذا ما قلت لنفسك عندما تأوى الى فراشك – واعتقدت فيما تقوله – انك ستكون اكثر مرحا في الصباح .

٧ – المخ القديم والجديد :

يمكن وصف مخك – مع التبسيط الزائد – بأنه يحتوي على ثلاثة اجزاء العلوى والاوسط والسفلي . وفي الجزء السفلي تؤدي وظائف المخ الآلية (غير المصحوبة بروية) مثل المحافظة على عمل القلب والرئتين، ويشاركه الجزء الاوسط في هذه العمليات ولكنه يؤدي ايضاً وظيفة المعبر لمرور الرسائل الى المخ العلوي او اللحاء المخي . وقمة المخ هذه هي المميزة الوحيدة التي تضع حدا قويا فاصلا بين الانسان وسائر الحيوان .

وفي الاحياء البدائية على ظهر الارض انعدم المخ العلوي او وجد له اثر ضئيل . واذا تتبعنا تطور الاحياء نرى ازدياد نسبة المخ العلوي . وهذا هو السبب في تسميته « المخ الجديد » .

وحتى في الشمبانزي والغوريلا وهي من ارقى « الرئيسات » لا يتعدى المخ العلوي ثلث حجمه في الانسان .

ومع نشأة المخ الجديد عندنا ، احتفظنا بطبيعة الحال بجميع خصائص المخ القديم . واذا هيجت كهربائياً امـاكن خاصة في جمجمتك فانك تعض وتخدش كالحيوان . ولدرجة ما يمثل المخ القديم الانوية القاسية بينما المخ الجديد هو مركز المعاني المجردة السامية كالشرف وروح التضامن والجمال . ونمو المخ الجديد هو مظهر انتصاره على المخ القديم .

ويتمكن الانفعال العميق في المخ القديم من ان يقطع دوائر المخ الجديد التي تمثل التدبر وبعد النظر . فالرجل الذي يقترف جريمة أثناء سورة غضب يعرف بمخه الجديد انه عرضة لان يقبض عليه ويعاقب، ولكنه لا يفكر في هذا الا بعدان يهدأ انفعاله .

وينبغي الا نحاول العيش بالعقل وحـده ، وننبذ مطالب عواطفنا الهامة المشروعة . فاذا كبت نبض عاطفة مشروعة في العقل الباطن كانت له ثورة هناك . فيجب اذن ان نحـــاول المحافظة على المخ القديم والمخ الجديد في جو مـن التناسق ، ذاكرين على الدوام انه اذا سيطر احدهمـا سيطرة تامة فلن يتمكن الانسان من ان يشق طريقه في الحياة كما يجب .

(بقلم بروس بليفي)

من مختار نوفمبر سنة ١٩٥٦ من صفحة ٩٨ - ١٠٤ .

وجود الله سبحانه

بقلم الدكتور محمد احمد الغمراوى
الاستاذ بكلية الطب المصرية سابقاً

●

لو كانت الالهيات من مباحث العلم الحديث ، فهل كان للعلم ما يقوله في مسألة الوجود ، وجود الله سبحانه ؟ ليس تساؤلنا هذا راجعاً الى أن وجوده سبحانه في حاجة الى اثبات ، حتى في هذه الايام التي بدأ فيها قرن الالحاد باسم الفلسفة او اسم العلم ممن يبدو من كلامهم أو كتاباتهم أنهم لا يفقهون فلسفة ولا علما ، وانما يملي عليهم الغرور ما شاء من ظنون وأوهام ، ليس لها في الحقيقة قدم ولا من سلامة التفكير نصيب ، فان وجود الخالق سبحانه هو من الوضوح بحيث يكاد يلتحق بالبديهيات عند كل من لم يصبه انحراف في الفطرة أو عوج في التفكير .

ان الايمان بالله سبحانه هو في الواقع الضرورة الاولى لسعادة الانسان وأمنه في هذه الدنيا وفيما بعد الموت . فكبرى سنن الله في الاجتماع أن من لم يؤمن بالله هلك . هلك هنا في الحاضر

في هذه الحياة قبل أن يهلك ويشقى في المستقبل بعد الموت في الآخرة .

فالايمان بالله سبحانه هو للانسان فرداً كان أو جماعة روح الروح ونور الحياة . هو لحياة قلب الانسان وروحه كالهواء لحياة نفسه وجسده . ومن رحمة الله بعباده أن جعل أمس الضروريات بحياة الانسان أيسرها حصولا وأقربها منالا . فالهواء الذي لا يستغنى عنه الانسان دقيقة يملأ الجو ويغشى الانسان يتسرب اليه من خصاص المنافذ ومن تحت الابواب لا يكلفه نفقة ولا جهدا ، بل أن تنقية ذلك الهواء الضروري للتنفس ، قد تكفل الله به للانسان ما بين حركة الهواء بمختلف اسبابها ، وبين فعل الضوء وأوراق النبات . وقليل من الناس من يسد على نفسه المنافس ويجلب على نفسه وذويه الاختناق ، وهؤلاء يشبههم من الناحية الروحية ذلك النفر القليل التعيس الذي يحملهم التعالم والتفلسف على انكار الاله رغم يسر أدلة الوجود وقربها وكثرتها كثرة تتناسب مع أهمية الايمان للانسان .

فلقد يسر الله للانسان دليل الايمان به سبحانه حتى جعله في متناول البديهة لمن لم يفسد منه طبع لم يسد على بديهته وعقله المسالك . وما يحتاج الانسان في هذا الا أن يقيس الموجودات في الفطرة بالمصنوعات في عالمه الذي يعيش ويتحرك فيه . فهو لا يخطر له اذا رأى شيئاً من الأشياء الكثيرة التي يستخدمها في أغراضه ومنافعه أن ذلك الشيء وجد على تلك الصورة النافعة من

نفسه أو بالمصادفةأو حتى بفعل قوى ليس وراءها عقل ولا تدبير فهو اذا رأى حديدة مثقوبة أو مدببة او ذات مفصل لم يشك في أن صانعا ثقبها أو دببها أو فصلها ، واذا رأى خشبة مكورة أو منقورة أو مسطوحة لوحا مصقولا أو غير مصقول لم ينسب ذلك الى قوى مبهمة في الطبيعة ولم يشك في أن من وراء ذلك صانعا صنع وكور ونقر ونشر وصقل . ويزداد تقديره للصنعة وما فيها من مهارة وفن كلما ازداد الشيء في تركيبه تعقيدا وازدادت الصنعة دقة ولطفاً ، ولا يخطر له لحظة اذا رأى ساعة مثلا أو سيارة أو راديو أو طيارة أن شيئاً من ذلك وجد من غير مخترع اخترع وصانع صنع ، بل قليل من التأمل يدله على أن عقولا تضافرت وأيديا تظاهرت على الصنع والاختراع . ولو قال له قائل ان شيئا منها وجد من نفسه او بالمصادفة لقال مجنون يهذي او جاهل يهرف .

فهذا فيما هو من خشب مثلا أو حديد ، أفاذا كانت الآلة من عظم ولحم وعصب كما يشاهد في حيوان البر والبحر أو كانت تنبت أمامه من بذرة أو نواة أو عقلة يدسها بيده في التراب ويسقيها أو يسقيها له السحاب بالماء فتخرج له من الارض ساقا تحمل أوراقا فتنمو وتسمق وتتفرع أغصانا لها أزرار تتفتح ازهارا تتحول ثماراً أو حبوبا مختلفة يتغذى ويتمتع بها وتتفتق له عن نفس البذور أو النوى الذي زرع من قبل والذي لا يزال يزرع ليأكل وينعم ويعيش - أفاذا كانت الآلة هكذا

بالغة اللطف مدهشة الصنع عامة النفع يعكف علماء الارض على استكناه سرها فلا يبلغونه ولا يكشفون منه الا طرفا يجوز في عقل عاقل أنها وجدت من غير مدبر دبر ومقدر قدر ومصور صور ومبدع أبدعها وخالق خلقها؟ ان العقل والبديهة والشعور والغريزة كل يقول مستحيل ! مستحيل في العقل والبديهة والحس أن تكون مضخة الماء أو البنزين او الهواء لاتوجد الا باختراع مخترع وصناعة صانع ، وتكون المضخة الاعجب الأغرب ربما لايقاس ، مضخة الدم في الانسان والحيوان ذى الثدى ، قد وجدت من غير خالق خلق وقدر وأبدع . مستحيل أن تكون قنوات الماء وترعه وما عليها من قناطر وعيون لضبط توزيع المياه فيها قد شقت في الارض بهندسة المهندسين وسواعد العاملين ولا تكون قنوات الماء والعصارات في كل نبات ، وقنوات الدم والافرازات في كل حيوان ، وما عليها من عقد وصمامات ، قد نشأت أيضاً بابداع خالق واحكام قادر حكيم. ثم هذا كله يعمل ويتسلط ويتساوق ويتكامل من غير سلطان للنبات ولا للحيوان ولا للانسان عليه ، فمن الذي يدبره ويسيره وينظمه ويقدره ان لم يكن الله المدبر الحكيم القيوم ؟

ان الملحدين لم يبلغوا من الحمق والسفه أن ينكروا ما في النبات والحيوان بل وما في كثير من انواع الجماد من سر ونظام وابداع يكبرونه ويعظمونه ، لكنهم يقفون عنده ولا يذهبون وراءه ويقولون هذا نحسه فلا نستطيع انكاره ولا

ترى بأعيننا وحواسنا صانعا صنعه او مخترعا اخـــترعه فنقر له بالالوهية وندين له بالعبودية اذن فاين ذهب عنهم العقل واستنتاجه وقياسه؟ أفلا يؤمن الانسان الابما يحس ويبصر وليس له عند الملحدين ان يقيس ويستدل ويستنبط ؟ لو كان كذلك ما نشأ علم ولا فلسفة ولما كان لهم حتى حق التفكير سواء اداهم الى انكار أو الى اقرار. أفاذا رأى الملحد طيارة تطير لم يشك في أن عقلا ابتدعها وأن عقلا يتحكم فيها ويوجهها أما اذا رأى طائراً من لحم وعظم يقدر على ما تقدر الطيارة عليه شك بل أنكر الصـــانع الذي ابتدع وصنع وأحيا ووجه . وقـــال لم أر ولم أحس ؟ أليس يرى الطائر فقساً من بيضة ثم فرخاً بدرج ويتغذى ويطير وهو أعجب من أي طيارة رآها أو ركبها لانه طيـارة لا تحتـاج الى سائق ولانها تنصلح بغـذائها الذي تلتقطـــه او تلتقمه فيتحول فيها لحماً ودما وعصباً وشحما يعوض فيهـا ما استهلك ويبني منها ما تحلل بل هب الملحد الشكاك رأى طيارة تطير وهي خالية ليس فيها راكب ولا سائق تتحرك في الجو في اتجاهـات ذات غرض ومغزى حتى اذا حققته عادت فنزلت في مطارها كأن لها ارادة وعقلا ، أفكان يقول عندئذ انها فعلت ذلك من نفسها أو بالمصادفة لانه لا يرى ولا يحس سائقاً لها أم أنه يستنتج ان كان الوقوف عند المحسوس أبقى له مقدرة على استنتاج انها لابد قد صنعها صانعها بحيث يمكن أن يسيرها ويوجها متحكم فيها بالموجات الكهربية يرسلها عليها من الارض ؟.

ان علماء الارض لهم سنوات يتعاونون بأمر الحكومات

ليتوصلوا بشتى القوى والأختراعات الى اطلاق جسم يدور في جو الارض من حولها تشبها بدوران القمر أو بدورانها هي حول الشمس رجاء دراسة أجواء الارض العليا والتنقل فيما بعد وراء تلك الاجواء رغبة في السيطرة والسلطان ! فهب انهم في المستقبل القريب أو البعيد نجحوا في تحقيق غرضهم نجاحا مذكورا ورأى الملحد القمير الجديد لحظـــة من لحظات دورانه الخاطف حول الارض ، أفيجوز عندئذ أن يقول أو يزعم لاحد أن القمر الصغير جاء من نفسه او بطريق المصادفة أو بفعل قوى طبيعية ليس لها ضابط ولا عليها مسيطر؟ ام يصدق ويقر وان لم ير ولم يحس أن اكبر عقول في الارض تعاونت سنين وأنفقت الملايين حتى استطاعت بدراسة السنن الكونية والخضوع لها واتباعها بدقة أن ترسل ذلك القمير تجربة قد تؤدي الى ما هو اكبر منها واهدى؟ افيجوز في عقل الملحد الا يمكن ارسال جسم كهـذا يدور دورانا ما حول الارض الا بتعاون أعظم مافي الارض من عقل وعلم وسلطان ، ثم يمكن أن يوجد القمر ويدور في فلكه حول الارض ، أو توجد الارض وتدور في فلكها حول الشمس مصادفة واعتباطا من غير تدبير مدبر وتقدير اله خالق عليم قدير حكيم ؟ ان كان هذا يجوز عند الملحد فانه لا يجوز عند غيره من الناس .

لا العلم ولا الفلسفة ولا العقل ولا الحس المشترك يجيز مثل هذا الشك أو مثل هذا الوقوف . والجمود على المرئي المحسوس ـ من غير تفكير فيما وراءه من معنى ومغزى غامض او مكشوف ـ

تفكير ليس فيه تناقض ولا خلف ولا خروج على الحق المألوف المعروف؟ فما بالك بمن يتجاوز الجمود والوقوف الى الجحد والانكار، انكار الواضح البديهي من دلالة أنواع الجماد والنبات والحيوان، وما فيها من عجائب يعكف العلم يدرسها ولا يستنفدها، على خالق بديع حكيم يخلق النبات من الجماد ويخلق الحيوان والانسان من الجماد والنبات !

ان الانسان وهو المتحكم فيما عداه من كائنات الارض لا يجرؤ أن يزعم لنفسه أنه خلقها أو خلق لها شيئاً مما حولها، افيكون ما عداه من الخليقة المتحكم هو فيها خلق نفسه أو وجد من غير موجد خلق وقدر ودبر؟ ان كل شيء حي أو غير حي في الارض وكل نجم أو سديم في السماء يشهد بخواصه ونظامه المعجب المدهش أن هناك خالقاً خلقه يدبره الان ويمنحه الوجود والبقاء ما بقى. فكل كائن من الكائنات هو في ذاته دليل قائم على واجب الوجود خالق الخلق سبحانه . بل كل ذرة من ذرات العناصر بنظامها البديع المدهش الذي كشف عنه علماء الطبيعة والكيمياء شاهد ناطق بوجود الاله الحق سبحانه فليس العالم في جملته هو وحده الدليل على وجود الله بل كل نبات وكل حيوان بل كل جماد مركب أو بسيط بل كل جزيء وذرة في الأرض أو في السماء ينطق ويشهد ويدل من له سمع أو عقل على الله مبدع الكون وموجد الوجود .

فالله الذي ملأ الجو بالهواء للانسان يتنفسه ويحيا به جسده

ملأ الكون بالشواهد تشهد له بالوجود والحكمة والرحمة سبحانه حتى يحيا الانسان بالايمان ولا يهلك بالانكار والكفران كما هي سنة الله في كل منكر كفار.

والى العلم الحديث يرجع الفضل في تبيين أسرار الخلق حتى صارت كل خلية في جسم حي بل كل ذرة من ذرات عناصر الاجسام دليلا قاطعاً على وجود الله ، وهاديا رائعاً الى كماله وجلاله وجماله سبحانه .

ولنا الى صلة العلم بهذا الموضوع الاجل عودة ان شاء الله .

من نور الاسلام عدد ٣ السنة الثالثة والعشرين

معجزات الانبياء

هل يمنع منها العلم الحديث

بقلم الدكتور محمد احمد الغمراوي

•

المقصود بالعلم الحديث مجموع العلوم التجربية التي كشفت عن سنن الفطرة أو الطبيعة ما كشفت ، وكان لها فضل هذه الاختراعات التي بهرت الناس .

وقد أثبتت هذه العلوم أن فطرة الكون تقوم على سنن ثابتة لا تتناقض ولا يعتريها تغيير ولا تبديل ، فالتجارب العلمية المضبوطة لا تتعارض فيما بينها مهما اختلف ميدانها ، بمعنى أن تجربة صحيحة لا تؤدي ولا يمكن أن تؤدي الى ما يخالف أو ينقض نتيجة تجربة صحيحة أخرى في اي ميدان من ميادين البحث العلمي على تعددها بتعدد العلوم ، وأن أي تجربة اذا أعيدت بشروطها وظروفها فستكون النتيجة حتما واحدة لا يستطيع أحد تغييرها كما لا تستطيع البشرية مجتمعة أن تغير شيئاً من

سنن الفطرة . بل ان ظاهرة مثل ظاهرة التحلل الاشعاعي في الراديوم وغيره من العناصر الاشعاعية تجري في كل عنصر منها على وتيرة تخصه فلا يستطيع العلم أن يزيد مثلا في سرعتها بتسخين مهما اشتد ، ولا أن يهدىء من سرعتها بتبريد مهما زاد .

هذه النتيجة قد أدت ببعض الناس أن يشكوا في معجزات الانبياء ظناً منهم انها تخالف سنن الله في الكون وأن العلم الحديث يمنع منها ، حتى ان بعضهم مثل فريد وجدي رحمه الله عد آيات المعجزات في القران من المتشابهات ، وحتى افترقت من المسلمين فرقة تفسر آيات المعجزات على غير ظاهرها فتأتي في ذلك بالغريب المضحك كتفسير محمد علي اللاهوري قوله تعالى :

«فاوحينا الى موسى أن أضرب بعصاك البحر فانفلق » : أي اطلب بقومك طريقاً في البحر ... الى غير ذلك من عجيب التفسير الشاذ الذي حمل عليه عند هؤلاء اعتقادهم أن المعجزات مستحيلة في سنن الله وفي العلم الحديث .

ومسألة المعجزات لها طرفان : طرف قرآني ، وطرف في العلم اليقيني . والطرفان ينبغي ألا يختلفا . فايات المعجزات في القرآن آيات من كتاب الله المتلو ، ووقائع العلم الثابتة بالتجربة العلمية والمشاهدة الصحيحة وما تؤدي اليه من سنن آيات من كتاب الفطرة التي فطر الله عليها الكون ، والكتابان كلاهما من

عند الله، فكلاهما حق لا ريب فيه ، والحق لا يختلف ولا يتناقض ، وانما يأتي الاختلاف أو التناقض من الانسان اذا اساء الفهم والتأويل ولم يلزم حدود المنطق الصارم فاستنتج منهما بالهوى أو بالظن مالا ينتجان .

أما القرآن الكريم فتفسيره وفهمه الصحيح مشروط بشروط، منها أن نفهم الفاظه وعباراته طبق اللغة العربية وقت نزول القرآن ، فلا نفهم من كلمة فيه معنى استحدث بعد نزوله ولبس الكلمة بالتطور اللغوي على مر الزمان، ومنها الا نخرج بألفاظه عن الحقيقة الى المجاز الا اذا كانت هناك قرينة حاملة كافية، ومنها ألا نحمل آية على معنى يخالف أو يناقض معنى آية اخرى ان لم يثبت أن احدى الآيتين ناسخة للاخرى على الوجه المقرر في الشرع للتدرج في التشريع ، فان الخلف أو التناقض مستحيل على القرآن استحالته على سنن الله في الكون . والى مخالفة هذه الشروط بعضها أو كلها يرجع خطأ من ذهب الى حمل آيات المعجزات على غير ظاهرها بحملها مثلا على معنى مجازى اوبتعطيلها وعدها من المتشابهات

فمعجزات الانبياء والرسل اذن ثابتة بالقران العزيز ثبوتاً قاطعاً لاشك فيه .

وقد جرى عرف علماء الكلام ان يسمى هذا الثبوت ثبوتاً بالنقل . وهي تسمية تشعر بجواز مخالفتها للعقل ،مع أن الثبوت بالقرآن هو في الواقع ثبوت بالعقل أيضاً ، لان كون القرآن

كتاب الله المنزل على محمد عبده ورسوله قد ثبت بالعقل ثبوتاً لاشك فيه . واهمال هذه الناحية من تكييف الدليل القرآني من شأنه أن يؤدي وكثيراً ما أدى الى اثارة الشبهات في نفوس الشباب الاسلامي. وما اظن التمييز بين الثبوت بالنقل والثبوت بالعقل الا قد جاءنا عن طريق الفلسفة . فان كان ولا بد فلنسم الثبوت بالنقل، ثبوتا بالعقل عن طريق النقل، حتى نتجنب اثارة الشبهات في نفوس الشباب .

وثبوت معجزات الرسل هكذا من الطرف القرآني للمسألة يؤدي كنتيجة أولية الى استحالة نفيها من الطرف العلمي اليقيني، بمعنى أن من المستحيل في العقل أن تؤدي يقينيات العلم الحديث الى نقض ما قرره القرآن في أمر معجزات الانبياء .

هذه النتيجة الاولية مبنية من ناحية على مبدأ هو قوام العلم الحديث : مبدأ استحالة التناقض بين الحقائق مهما اختلفت ميادينها وتباينت طرق الكشف عنها . وهي من ناحية أخرى مبنية على ان ميادين العلم التجربي الحديث هي نفس الميادين التي آمر القرآن بالنظر فيها بحثاً عن آيات الله وسننه ، كما في الآية الخامسة من سورة يونس والثانية والعشرين من سورة الروم والسابعة والعشرين والثامنة والعشرين من سورة فاطر الى آيات كثيرة غيرها ليس الى احقاقها سبيل الا العلم التجربي الحديث .

فالذي يقول بامكان التناقض بين يقينيات العلم الحديث

والقرآن في مسألة المعجزات انما يقول بامكان تناقض القرآن مع نفسه !.

« وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد » .

بقي أن ننظر للمسألة من طرفها العلمي اليقيني: ان المعجزات من نحو احياء الموتى وابراء الاكمة والابرص على يد عيسى ، أو فلق البحر بالعصا على يد موسى ، هي من النوع المادي الذي يفحصه العلم في ميادينه ، والعلم اثبت بتجاربه التي لا تكاد تحصى كثرة أن البشرية كلها لا تستطيع أن تأتي بخارقة من تلك الخوارق ، فهل ينتج من هذا أن المعجزات اذن غير ممكنة؟ لو كانت معجزة من صنع النبي أو الرسول لكانت على هذا مستحيلة في العلم ، لكن لم يدع نبي ولا رسول أن المعجزة من صنع نفسه ولكن من صنع الله الذي ارسله ، شهادة منه سبحانه على صدقه . فالعلم حين أثبت استحالة المعجزات على البشرية انما اثبت في الواقع ان دلالة المعجزة اذا جرت ووقعت بالفعل هي دلالة حقيقية وبرهان واضح قاطع على نبوة النبي ورسالة الرسول ، وهذا بالضبط هو دلالة المعجزات في الاديان ، وموضع الحجة من الله فيها على الناس اجمعين .

والعلم الحديث مع اعترافه بكل واقع ثابت قد قصر الى الآن بحثه على الظواهر الطبيعية المتجددة الممكن فحصها بالمشاهدة والتجربة .

هذه حقيقة تاريخية اقتضتها ظروف نشوئه في الغرب ليتخلص من تدخل المتدخلين وتحكم المتحكمـــين في البحث العلمي ورجاله ، واضطهاد امثـال جاليليو من رجال البحث العلمي امر معروف في التاريخ . هذا القصر قد اضر بالروحانيـات في العاجل وان كان يرجى أن يكون انفع لها في الآجل ، وقـد بدأت بشائر النفع والتأييد تظهر فعلا على يد أمثال جينز من العلماء . ووجه من اوجه الضرر انه ترك بحث الظواهر التاريخية جانبا وان متت بسبب الى نوع مـا يبحثه ، فترك مثـلا بحث معجزات الانبياء اوقعت ام لم تقع ، ولو جعل العلم من شأنـه بحث ادلة الظواهر الخارقة التي اجراها الله على ايـدي انبيـائه ورسله لاعترف بها حتما ، لان قاعدته أن يعترف بالواقع مهما كان عجيبا ، يعترف به اولا ثم يبحث عن تفسيره بعد ذلك ، لا كما يفعل من يعلقون اعترافهم على وجود تفسير تقبله عقولهم ، فان لم يجدوا انكروا وشكوا في الواقع الغريب عن مألوفهم . صحيح ان العلم عندئذ كان يدخل المعجزات في زمرة الظواهر الكونية ، لكنه أيضاً كان لاشك باحثا ظروفها الملازمة لهـا في تكررها فيما تكررت فيه من العصور ، ولو بحث لوجد انـها ظهرت دائما على ايدي نوع خاص من الناس اشتركوا كلهـم في صفات روحانية خاصة وفي دعوى خاصة هي دعوى النبوة والرسالة من خالق الكون الى اخوانهم في الانسانية ،ولوجد انهم جميعا لا ينسبون تلك الظواهر الخارقة الى انفسهم ولكن ينسبونها كلها الى الله فاطر الفطرة وخالق الكون شهادة منه على

صدقهم . عندئذ كان لابد للعـلم أن يحكم ان المعجزة ظاهرة كونيةلكن بظروفها وشروطها، وأنشرطا اساسيالظهورها أن تكون على يد نوع نادرمن البشر يشترك أفراده جميعافي صفات مميزة لهم ، منها الزهد فيما يتنافس الناس فيه من الدنيا ، ومنها ـ وهي اهمها ـ تلك الدعوى دعوى الرسالة الى الناس من عند فاطر الكون ، يدعونهم الى عبادتهوطاعتهسبحانه ، ويسبقونهم الى العمل بما يدعونهم اليه .

اذن لعرف العلماء وغير العلمـاء ان سنن الفطرة التي تعجز البشرية عن تغييرها وتبديلها يغيرها ويبدلها من سنها وفطرها ولكن في ظرف روحاني واحد خاص هو تصديق نبوة النبي ورسالة الرسول الذي اقتضت حكمته ورحمته سبحانهأن يرسله الى الناس ليخرجهم بأذنه من الظلمات الى النور . وسواء بعـد ذلك أن تعتبر المعجزه ظاهرة طبيعية مقرونة بشرط النبوة كما يمكن أن يقول رجال العلم ، أو أن تعتبر من الخوارق كـما يقول رجال الدين .

من مجلة لواء الاسلام العدد الاول السنة التاسعة

عمر الكون

السيد محمد عبد الغني الجواهري
مميز التعليم في مديرية السكك
الحديدية العامة

•

لا زال علم الفلك يحيط به كثير من الغموض والابهام ، بالرغم من الاهتمام الزائد الذي حظى به منذ الزمن القديم حتى الوقت الحاضر ، باعتباره علما يتعلق بالسماء التي استمد الانسان منها قوانينه ونظمه واستوحى عنها أفكاره وعقائده .

وبالرغم من كثرة المشاكل والامور المحيرة التي تواجه العلماء في الوقت الحاضر فان المشكلة المعروفة بالحيود نحو الاحمر . The Red-Shift تعتبر من أعقد المشاكل واكثرها جلبا للتساؤل والاستغراب .

فمن الوسائل التي نستكشف بها محتويات النجوم هو تحليل الضوء الصادر منها الى عناصره الاولية وذلك بتعريضه الى منشور زجاجي حيث يتحلل هذا الضوء الى ألوان قوس قزح السبعة مبتدئة باللون الاحمر ومنتهية باللون البنفسجي .

والاختلاف في هذه الاشعاعــات ذات الالوان المختلفة هو في طول موجاتها فاللون الاحمر هو اطولها موجة وأقلها ترددا أما اللون البنفسجي فهو أقصرها موجة واكثرها ترددا ويعرف هذا التحلل من لون الضياء الابيض الى هذه الالوان السبعة بالطيف.

وتتعرض الاشعاعات الضوئية القادمة من النجوم (وبضمنها الشمس) الى نقص في التردد وذلـك بسبب وجود العناصر في الطبقة الخارجية الباردة نسبياً من النجم المصدر لهـذه الاشعة (كالهايدروجين والكالسيوم والحديد وغيرها التي لا تختلف عن العناصر الارضية في شيء). ولهذا السبب فان هـذا النقص في التردد يظهر عـلى سطح الطيف بصورة خطوط غـامضة تقطع سطحه عرضيا . ولهذا السبب فاننا اذا اخذنا قطعة مـن الحديد مثلا وسخناها تسخيناً شديداً ووضعناها أمـــام منشور فاننا سوف نلاحظ الطيف السابق والخطوط الغامقة التي تقطعه والتي تشابه تماما الخطوط التي تقطع طيف الضوء الوارد مـن النجوم فاذا كانت مواضيع هذه الخطوط تتفق تماما مع مواقع الخطوط الموجودة في طيف النجم فاننا نقول بأن النجم المـــذكور لا يبتعد عنا ولا يقترب أما ان كانت لا تتفق تمامـا بل تنحرف نحو اللون الاحمر من الطيف (الطويل الموجة) فاننا نقول أن النجم يبتعد عنا واذا كان العكس وكان الانحراف نحو الطرف البنفسجي (القصير الموجـــة) فاننا نستنتج بان النجم يقترب نحونا وهكذا . وبهذه الصورة تمكن العلمـاء من حساب سرعة النجوم ومعرفة محتوياتها وقد ظهر أن جميع النجوم الكونية

التي عرفت حتى الآن تتكون من نفس العناصر المعروفة لدينا والتي تتكون منها المادة الأرضية .

كل هذه الامور لا تؤلف مشكلة مـا ولكن الغريب في الامر هو أنه قد لوحظ عام ١٩٢٥ بعـــد أن نصب اكبر تلسكوب معروف في ذلك الوقت في قمة ولسون Mount Wilson ذو العدسة التي قطرها ١٠٠ انج والذي مدد مجال الرؤية الى ٥٠٠ مليون سنة ضوئية (تبلغ سرعة ١٨٦٠٠٠ ميل في الثانية والسنة الضوئية هي مقدار ما يسيره الضوء في مدة سنة واحدة) لقد لوحظ بعد نصب هـــذا التلسكوب بزمن قليل ان الخطوط الداكنة التي تخترق طيف بعض النظم الشمسية تحيد عن مواضعها التي يجب أن تكون فيها نحو اللون الاحمر ويعنى هذا أن طول موجة هذه الاشعاعات تزداد ، ولوحظ ايضاً ان مقدار هـذا الانحراف يزداد كلما ازداد بعد النظام الشمسي عنـا ، والمعنى الوحيد لذلك هو أن السديم المشع لهذه الاشعة يبتعد عنا وأن السدم البعيدة جدا هي اسرع السدم في الابتعاد . كما انه قـد قدرت سرعة السدم التي تبعد عنـــا ١٣٥ مليون سنة ضوئية بمقدار ١٤٣٠٠ ميل بالثانية وهنا تقف علامة الاستفهام فلو صح هـذا الاستنتاج وهو في أغلب الظن صحيح فان سرعة السديم في حالة تزايد مستمر كلما ازداد ابتعاده عنـا فماذا يكون عليه الوضع مثلا عندما تصبح سرعة السديم تساوي سرعة الضوء ؟.

تبلغ سرعة السديم الذي يبعد عنا الآن بمقدار ٥٠٠ مليون سنة ضوئية وهي أبعد مسافة يمكننا رؤيتها بالمنظار حوالى ثلث

سرعة الضوء ،فاذا كانت النسبة البسيطة بين بعد السديم وسرعته ثابتة في جميع الاحوال فان السديم الذي يبعد عنا بمقدار ١٧٥٠ مليون سنة ضوئية ستبلغ سرعته سرعة الضوء ومعنى ذلك انه ستكون طول موجة ضوئه حتى تصل الينا هي اللانهاية اي ان مقدار ترددها صفر ومعنى ذلك انها سوف لن يكون لها طيف كما اننا سوف لن نحس بها وبكلمة أخرى أننا سوف لن نرى السديم او نشعر به مهما توسعت طرق بحثنا او ازدادت دقة اي انه سوف لن يكون لهذا السديم وجود بالنسبة الينا ما دام لا يؤثر على مشاعرنا واحساساتنا بأي صورة من الصور .

وتفسر لنا النظرية النسبية لانشتاين سبب هذا الابتعاد فتقول ان الكون ليس بالصورة التي بينها لنا نيوتن وأرسطو قبله بأنه لا نهائي السعة بل انه ذو سعة محدودة — ولا يعني ذلك بأنه له حد فاصل اذا تعديناه نجد شيئاً يختلف عن الكون وانما الكون عبارة عن كرة ثلاثية الابعاد يكون فيها الخط المستقيم يرجع الى نقطة ابتدائه كما هو الحال على سطح الكرة الارضية . لذا فاننا مهما تابعنا السفر في خط مستقيم يقودنا في ذلك شعاع ضوئي (لانه دليل الاستقامة عند نيوتن) فاننا بعد زمن (وفي الحق سيكون زمنا طويلا جدا) سنجد أننا سوف ننتهي بالنقطة التي ابتدأنا منها سابقا . وتزيد النظرية فتقول بأن حدود هذا الكون ليست ثابتة بل انها في حالة تغير مستمر اما ان تزداد واما ان تنقص وتدل الظاهرة السابقة في ابتعاد الاجرام السماوية عنا بأن الكون في حالة توسع .

ويمكننا ان نتصور هذه الصورة للكون اذا تصورنا الكرة الارضية، فقد كان القدماء يعتقدون بأن الارض مسطحة عندما لم يجوبوا منها الا قسما قليلا ، ولكننا الآن نعتبرها كروية لاننا لو نسير مدة طويلة على خط مستقيم عليها فاننا سوف نرجع الى نقطة ابتدائنا . ولكن الارض ثابتة السعة في حين ان الكون يزداد في السعة فلو تصورنا ان الارض تزداد اي ان نصف قطرها في حالة تزايد مستمر فان جميع النقاط على سطحها سوف تبتعد عن بعضها البعض وسوف يحس الرجل في بغداد ان لندن تبتعد عنه وان ابتعادها عنه اسرع من ابتعاد مدينة البصرة عنه ونيويورك تبتعد عنه اسرع من ابتعاد لندن وذلك لان نيويورك ابعد من لندن ولندن ابعد من البصرة عن بغداد .

هذا مثل مع الفارق يقرب الينا الصورة التي تصور بها النسبية الكونية ، ولهذا فان صحت هذه الصورة فانه لا يمكن تحديد سعة الكون في وقت من الاوقات ما دام في حالة توسع مستمر ولكن الاستاذ هار كريفز يحدد لنا سعته في الوقت الحاضر فيقول بأن قطره لا يزيد عن ٣٥٠٠ مليون سنة ضوئية. ويزيد ادنكتون فيقول انه يزيد سعته الى الضعف في كل ١٣٠٠ مليون عام او نحوه .

وهذا يقودنا الى التساؤل عن عمر الكون وهل بقي يزداد اتساعا طول هذه المدة ؟. ان المعلومات الحاضرة لا تجيب عن هذا التساؤل جوابا شافيا ولكنها تقول ان الدلائل تشير الى

ان الكون استمر على هذا الاتساع منذ ٢ x ١٠^٩ سنة حيث كان الكون قبل ذلك الحين صغيرا جدا . وتزيد هذه النظرية فتقول ان جميع هذه السدم والاجرام كانت كلها متمركزة في نقطة واحدة ولكن في وقت من الاوقات قبل حوالى ٢٠٠٠ مليون سنة حدث انفجارعظيم جعل هذه الاجزاء تتمزق عن بعضها البعض كما يتمزق بالون المطاط عندما يزداد نفخه فراحت هذه الاجزاء تسير في الفضاء بخطوط مستقيمة مـا دامت لم تصادفها قوة تحرفها عن خط سيرها . فاذا تصورنا هذا الامر فان تلك الاجرام التي تبتعد عنا كثيرا هي الاسرع من باقي الاجزاء .

ولكن هذه النظرية تقف ضدها الحقيقة القائلة بأن هـــذه الاجرام تسير بتعجيل في السرعة معين وانه لو كانت هـــذه الحقيقة واقعة فعلا فان هـذه الاجرام والسدم السماوية سوف تسير بسرعة منتظمة ما دامت لم تؤثر عليها قوة اخرى تزيد في سرعتها ولكن اصحاب النظرية يقولون بأن هذه القوة نتطلبها ايضاً اذا افترضنا انها كانت منفصلة عن بعضها البعض وفي حالة سكون وان مقدار هذه القوة يكون كبيرا الى حـــد عدم التصور . وهكذا تدور الاسئلة في دوامة مستمرة .

وهناك تساؤل آخر يقول اذا كان الكون في حالة توسع منـــذ حوالى ٢٠٠٠ مليون عـام كما مر سابقاً واذا كان الكون ثابتاً في كثافته النسبية طيلة هذه المدة فمعنى ذلك ان المادة في حالة خلق مستمر وانهـــا تخلق من لا شي وبذلك يتحقق القول القديم وهذه النظرية تعرف بنظرية خلق المـادة

The Creation of Matter Theory وتزيد هذه النظرية التي ترجع الى بوندى Bondi وكولد Gold وهويل F· Hoyle فتقول بأن هذا الخلق يكون على شكل ذرات هيدروجينية تتكثف فيما بعد الى مادة سديمية ولكن هذه النظرية في الوقت الحاضر غير مقبولة للسبب البسيط القائل بأنه لم يثبت حتى الآن بقاء كثافة الكون ثابتة بل توجد بعض الدلائل تدل على العكس.

ان النتيجة التي نخرج بها من هذه الخلاصة هي انه بالرغم من تشعب البحث فانه توجد دلائل كثيرة ـ وان كانت لا تزال اكثرها نظرية ـ تبين ان الكون ليس نهائياً في سعته او تاريخه وقد حاولت النظرية النسبية ان تعطينا فكرة عن الكون بصورة عامة وذلك بخلطها بين الملاحظة والتدليل ، فان كانت نظرتها صحيحة فان ازدياد القياس في مجال الزمان والمكان الذين اصبحا صفتين رئيسيتين في علم الفلك سيكون له نهـــاية واننا سوف ندرك هذه النهاية وان صح قول ادنكتون بأن محيط الكون حوالي ٦٠٠٠٠ مليون سنة ضوئية او صح قول غيره عندما يرجعه الى نصف هـــذا المقدار فاننا سنبلغه في القريب العاجل ان استمر تقدمنا في صناعة المناظير هذا التقدم الكبير. وقد يبين لنا المنظار العظيم ذو العدسة التي قطرها ٢٠٠ انـــج والذي نصب في قمة Mount palomar اضواءا جديـــدة ومشاكل جديدة .

من مجلة المعلم الجديد العراقية مـــن المجلد التاسع عشر سنة ١٩٥٦ .

فهرس مجمل

لاهم مواضيع كتاب التوحيد

•

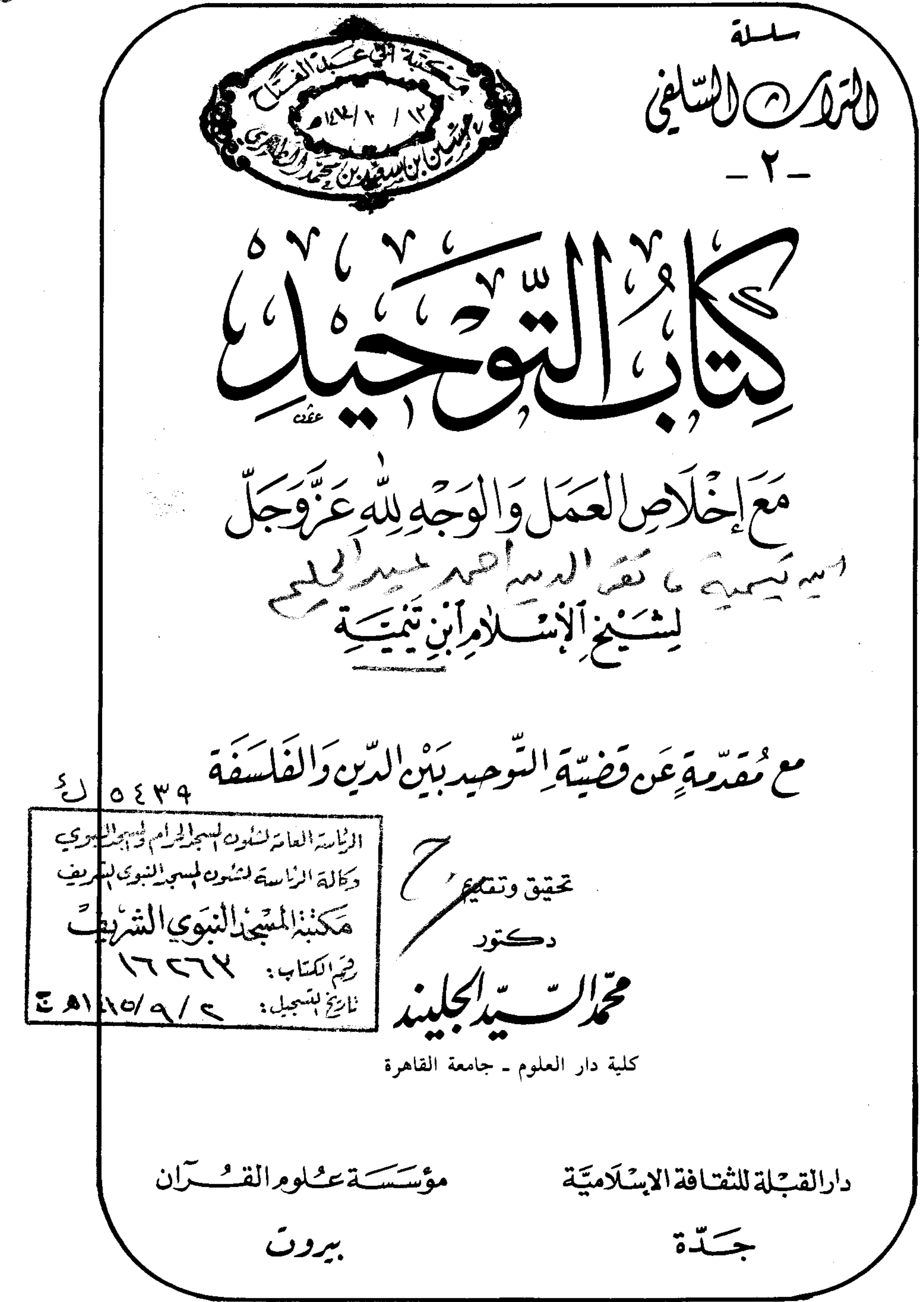
ص

انتهى

خمس ملاحق مناسبة لكتاب التوحيد

●

اهـ



سلسلة
التراث السلفي
-٢-

كتاب التوحيد

مع إخلاص العمل والوجه لله عز وجل

لشيخ الإسلام ابن تيمية

مع مقدمة عن قضية التوحيد بين الدين والفلسفة

تحقيق وتقديم
دكتور
محمد السيد الجليند
كلية دار العلوم - جامعة القاهرة

دار القبلة للثقافة الإسلامية — جدة
مؤسسة علوم القرآن — بيروت


بسم الله الرحمن الرحيم

كِتَابُ التَّوحِيدِ

الطبعة الثالثة

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م



المملكة العربية السعودية - جدة - ص.ب: ١٠٩٣٢ - ت: ٦٧١٠٠٠٠ - تلكس: ٢١٤٤٣

مؤسسة علوم القرآن

سوريا - دمشق - شارع مسلم البارودي - بناء خولي وصلاحي - ص.ب ٤٦٢٠ - ت ٢٢٥٨٧٧ - بيروت - ص.ب ١٣/٥٢٨١

المقـــدّمَة

الإمام ابن تيمية

نشأته وحياته:

هو الإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن الإمام مجد الدين أَبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبدالله بن أبي القاسم محمد ابن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحرّاني. ولد بحرّان في يوم الإثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ، الموافق ٢٢ يناير ١٢٦٣ م.

هاجر به والده إلى دمشق عندما أغار التتار على بلاد الإسلام ٦٦٧ هـ الموافق ١٢٦٨ م[١].

وفي دمشق استقر المقام به وبأسرته وهو ما زال غلاماً يافعاً في باكورة الصبا فلم يكن قد تجاوز السابعة من عمره. فنشأ محبّاً للعلم والعلماءِ، لا يلوي على شيءٍ غير الاشتغال بالعلم ومجالسة العلماءِ، وكان والده عالماً مقدّماً في الحديث وعلومه مما جعل ابن تيمية شغوفاً بالاشتغال بالحديث ورجاله، ولما نزل دمشق ذاع فضله واشتهر أمره وكانت له حلقات للدرس بمسجد دمشق. وتولى مشيخة الحديث بدار السكرية التي كان مقيماً بها والتي كانت أُولى مدارس العلم التي احتضنت ابن تيمية وهو ما زال في سن الصبا[٢].

حفظ القرآن الكريم وهو ما زال في سن الصبا ثم اتجه إلى تحصيل

---

(١) ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ط أنصار السنة المحمدية.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣ ـ ٣٠٨.

العلوم في الحديث والفقه والأصول وعلم الكلام. سمع كثيراً من الفقهاء والمحدّثين، وقرأ عليهم وأخذ عنهم وناظرهم جميعاً وهو ما زال في حداثة سنّه وكان إذا أراد الذهاب إلى المكتب يعترضه يهودي كان منزله في طريقه ويسأله عن أشياء لما عرف عن ابن تيمية من الذكاءِ والنجابة منذ صغره، فكان ابن تيمية يجيبه عنها سريعاً حتى تعجب منه اليهودي وتكررت هذه المسألة من اليهودي بقصد تشكيك الشيخ فيما هو عليه، ولكن ذلك لم يزِدْه إلا تمسكاً بدينه وعقيدته ولم يلبث اليهودي أن أسلم وحسن إسلامه(١).

ولقد انبهر بذكائه أهل دمشق لقوة حافظته وسرعة إدراكه. قال عنه الذهبي: كان يحضر المدارس والمحافل في صغره ويناظر ويفحم الكبار. ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت(٢). وأثنى عليه الموافق والمخالف، وسارت بتصانيفه الركبان لعلّها بلغت ثلاث مائة مجلدة(٣).

يقول الذهبي في معجمه: جلس ابن تيمية مكان والده بالجامع أيام الجمع لتفسير القرآن العظيم، وشرع من أول القرآن. فكان يورد من حفظه في المجلس نحو كرّاسين أو أكثر، وبقي يفسر في سورة نوح عدة سنين أيام الجمع.

ولقد غاص ابن تيمية في دقيق معاني القرآن بطبع سيّال ونظر ثاقب وعمد إلى مواطن الإشكال فأزال ما فيها من غموض، واستنبط من معاني القرآن أموراً لم يسبق إليها في ذلك. وبلغ شأواً كبيراً في حفظ الحديث بأسانيده، والفقه وأصوله. وبرع في معرفة المذاهب واختلاف الفقهاءِ وفتاوى الصحابة والتابعين مع شدة استحضاره لرأي الصحابي أو التابعي وقت إقامة الدليل بشكل يبهر القارىء.

وكان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معين، بل يفتي بما يقوم عنده دليله، فنصر

---

(١) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية للبزار. ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) العقود الدرية، ص ٤.

(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ ٤ ـ ١٤٧٦ ط: حيدر آباد ١٩٥٨ م.

طريقة السلف وانتصر لها من المتكلمين والفلاسفة والصوفية وردّ على هؤلاء جميعاً، وبينّ خطأهم في كثير من المسائل، ونصر السنّة بأوضح برهان وأقوم دليل. يقول كمال الدين ابن الزملكاني:

كان إذا سئل ابن تيمية عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أن الرجل لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء إذا جالسوه استفادوا منه في مذاهبهم، ولا يعرف أن الرجل ناظر أحداً فانقطع عنه، ولا تكلم في علم من العلوم إلا برع فيه. كان فارغاً عن شهوات الدنيا، لا لذة له في غير طلب العلم ونشره والعمل به.

وكان علمه بالحديث ورجاله وعلومه لا يجاريه فيه أحد من أهل زمانه حتى قال فيه معاصروه: كل حديث لم يحفظه ابن تيمية فليس بصحيح. وله خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم، وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث والعالي منه والنازل، والصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه وأسانيده، يقول البزار عنه «أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد وصحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي وسُنن أبي داود السجستاني والنسائي وابن ماجه والدارقطني. فإنه رحمه الله ورضي عنهم وعنه سمع كل واحد منها عدة مرات... وقلّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصّه بسرعة الحفظ وإبطاءِ النسيان. ولم يكن يقف على شيءٍ... إلا ويبقى على خاطره إما بلفظه أو معناه[1] فكان مرجع علماءِ عصره في عزو الحديث إلى الكتب الستة، والمسند.

يقول عماد الدين الواسطي: كان ابن تيمية أصدق أهل زمانه عقداً وأصحّهم علماً، وأعلاهم في الحق انتصاراً له، وأسخاهم كفّاً، وأكملهم اتّباعاً لنبيّه محمد ﷺ، ما رأينا في عصرنا هذا مَنْ تتجلى النبوّة المحمدية من أقواله وأفعاله إلاّ هذا الرجل بحيث يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتّباع الحق.

(١) البزار ص ٢٠.

وكانت دمشق في عصر ابن تيمية مهد العلماء من أمثال النووي وابن دقيق العيد والمزي وابن جماعة، وكانوا جميعاً يتوافرون على دراسة الحديث وأسانيده لبيان الضعيف منها والحسن وغير ذلك من علومه. وكان بجوار مدارس الحديث توجد مدارس الفقه والكلام التي جذبت إليها ابن تيمية وصرف إليها كثيراً من وقته وجهده ناقداً وشارحاً مفصّلاً.

ومن أبرز الحركات التي ظهرت في عصر ابن تيمية ما كان بين الحنابلة والأشاعرة من منازلات ومناظرات، فلقد لجأ الحنابلة في دراستهم للعقائد إلى المنهج الذي سلكوه في دراسة الفقه والمسائل الفرعية، فكانوا يستخرجون العقائد من النصوص كما يستخرجون منها الأحكام الشرعية في مسائل الفقه لأن الدين قد أتى بصريح ما يحتاج إليه الناس في كلا الأمرين جميعاً، بينما سلك الأشاعرة وغيرهم في ذلك مسلك الفلاسفة والمعتزلة حيث كانوا يستدلون على أصول العقائد بالأدلة العقلية والبرهان المنطقي. وفي دائرة الخلاف بين منهج الأشاعرة والحنابلة في أصول العقائد كانت مواقف ابن تيمية ومنازلاته. وكانت محنه وأيامه. فلقد أراد الرجل أن يعود بدراسة العقائد الإسلامية إلى مصدرها الأول خالية مما علق بها من فلسفات جدلية وآراء تقليدية في الوقت الذي انتصرت فيه الدولة لخصوم ابن تيمية من رجال الفقه وعلماءِ الكلام، ومن هنا كانت حياة ابن تيمية سلسلة متصلة الحلقات مع الفقهاءِ والمتكلمين والصوفية ورجال الدولة، فما كان يخرج من محنة إلا ليزجّ به في أتون محنة أخرى. ولقد ذكر ابن كثير في تاريخه كثيراً مما وقع للشيخ من ذلك[1].

ولن أحاول الخوض في تفاصيل ذلك، فلقد كتب فيه الكثير، ووضع كثير من الكتب في ترجمة ابن تيمية وحياته ومناقبه، ومناظراته ومحنه، ولكن يعنيني هنا أن أعرض بالحديث لجانبين هامين من حياة ابن تيمية أرى أنهما

---

(١) البداية والنهاية، ج ١٤ حوادث سنة ٧٠٥ ـ ٨٢٨.

كانا أكبر عاملين في توجيه حياته وسبباً في كثير ما حلّ به.

لقد حرص ابن تيمية على سلامة المجتمع الذي عاش فيه والذي فتح عليه عينيه فوجده صريعاً بين أعدائه من الخارج والداخل، فهناك على حدود البلاد الإسلامية كانت تقف جيوش التتار الذين أخذوا يهدّدون الدولة الإسلامية وحضارتها بزحفهم المتكرر على البلاد. ولا شك أن ابن تيمية ما زال يتردد في ذهنه بين الحين والآخر ما حلّ به وبأسرته من أثر غارات التتار على البلاد، وما لاقته من مشقة وعناءٍ حينما هاجرت أسرته إلى دمشق من جور التتار. وهو لم يكتمل السابعة من عمره. ومن هنا لم يدّخر الشيخ جهداً في محاربة هذا العدو الذي جثم على صدور البلاد، فأخذ يحرّض المسلمين على ضرورة محاربته وتطهير البلاد منه(1). وكان إذا حضر عسكر المسلمين في جهاد يكون بينهم واقيتهم وقطب ثباتهم. إن رأى من بعضهم هلعاً أو رقّة أو جبانة شجعه وثبّته وبشّره ووعده بالنصر والظفر والغنيمة وبيّن له فضل الجهاد والمجاهدين(2).

ويحدّثنا التاريخ عن كثير من مواقف ابن تيمية ضد غارات التتار وتحريضه المسلمين على القتال، فلقد تقدم الصفوف في واقعة شقحب سنة ٧٠٢ هـ وأفتى الجنود بضرورة الفطر في رمضان حتى يقووا على ملاقاة الأعداءِ وأفطر هو أمامهم، وكان يبيت لياليه على الأسوار حارساً أميناً على أمن بلاده.

ولما عرف عنه من الشجاعة والجرأة، كان يقصده الناس عند المهمات ويلجؤون إليه عند الشدائد. فعندما هاجم التتار بلاد الشام سنة ٦٩٩ هـ، وأصبحوا على مشارف دمشق اجتمع الناس بابن تيمية وطلبوا إليه أن يذهب على رأس وفد كسفير لهم لمخاطبة ملك التتار في الامتناع عن دخول دمشق،

---

(١) البداية والنهاية، ج ١٤ حوادث ٧٠٥ - سنة ٨٢٨

(٢) البزار: ٦٩.

ولما دخل على (قازان) ملك التتار كلّمه كلاماً أثار دهشة الحاضرين لجرأته وشجاعته، حتى إن قازان نفسه تعجب منه وتساءَل: من يكون هذا الشيخ؟ إني لم أرَ مثله ولا أثبت قلباً منه. ولا أوقع من حديثه في قلبي. ولا رأيتني أعظم انقياداً لأحد منه[1].

ومما قاله لملك التتار في ذلك: «أنت تزعم أنك مسلم ومعك قاضٍ وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين وما عملا الذي عملت، عاهدا فوفيا، وأنت عاهدت فغدرت، وقلت فما وفيت، وكان في كلامه هذا خير عظيم حيث أخذ عهداً من قازان بعدم دخول البلاد.

وفي يوم (مرج الصفر) في هذه السنة وقد أوشك اليأس أن يتسرب إلى قلوب الناس من أثر التتار، فلقد ارتفعت الأسعار وكثر العبث في البلاد وأراد التتار أن يستولوا على قلعة دمشق. فكتب قبجق إلى النائب بالقلعة أن يسلمها لهم حتى تهدأ الأحوال وتستقر الأمور، ولكن ما إن تسرب الخبر إلى ابن تيمية حتى نهض إلى النائب وكتب إليه «لو لم يبق فيها إلا حجر واحد فلا تسلمها لهم إن استطعت». فنزل أرجواش على أمر ابن تيمية وأرسل إلى قبجق يقول له «لن أسلمها لكم وبها عين تطرف»، فكانت القلعة بذلك حصناً حصيناً للمسلمين من أعدائهم.

وفي سنة ٧٠٠هـ شاع بين الناس أن التتار على مشارف دمشق لمهاجمتها، فأخذ الناس يتركون البلاد نهباً للأعداءِ وطلباً للنجاة من جيوش التتار، ففزع ابن تيمية إلى سلاطين مصر وحكامها يطلب منهم النصرة ومساعدة البلاد، وأخذ يهدد سلطان مصر قائلاً: «إن كنتم أعرضتم عن البلاد وحمايتها أقمنا لها من يحميها ويستغلها في زمن الأمن... ولو قدّر أنكم لستم حكام البلاد ولا ملوكها ثم استنصركم مسلم على عدوه لوجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكام البلاد وهم رعاياكم وأنتم مسؤولون عنها[2].

(١) انظر تاريخ ابن الوردي ٢ ـ ٢٨٧. والبزار: ٧٢ ـ ٧٣.
(٢) البداية والنهاية ١٤ ـ ١٥.

وأكثر ما يكون ابن تيمية شجاعة عندما تواجهه المصائب والمحن، ففي سنة ٧٠٧ هـ صدر مرسوم السلطان بحبس ابن تيمية لنيله من الصوفية وكلامه في شأنهم، وطلب من القضاة والفقهاءِ الإفتاء في شأنه بالحبس، ولكن لم يجد الفقهاء للشريعة مأخذاً عند الرجل حتى يفتوا في أمره بالحبس، وتحيّر أمرهم في ذلك، ولما وجد ابن تيمية الحيرة بادية على وجوههم تقدم بنفسه إلى الحبس قائلاً: «أنا أمضي إلى الحبس بنفسي وأتبع ما فيه مصلحة المسلمين»[١].

ولم تكن شجاعة ابن تيمية قاصرة على الجانب الوطني من حياته، فإن حبه لدينه وتمسكه به قد أخذ عليه تفكيره، فأخذ يعمل على تنقيته مما علق به من الشوائب وما دخل فيه من البدع والمنكرات التي استفحل أمرها، واستشرى خطرها على المجتمع.

ولقد أخذ هذا الجانب من حياته شطراً كبيراً من وقته وجهده، وتسبّب في إلحاق كثير من المحن والاتهامات به، لأنه اعتبر ظهور البدع والمنكرات في البلاد الإسلامية مرضاً اجتماعياً حرص على سلامة المجتمع منه، لأن انتشار الخرافات والبدع في مجتمعٍ ما نذير فنائه ومقدمة انهياره وكسر شوكته في أعين أعدائه.

وطالما وقف ابن تيمية من مجتمعه موقف الطبيب الماهر بمأتى المرض وكيفية علاجه، ولكن العلة قد استفحلت والداء قد استشرى، فالبدع أصبحت عرفاً، والمنكر أصبح عادة، ومن العسير على المصلح تغيير العرف واستئصال العادة.

لهذا فقد بدا ابن تيمية في أعين مجتمعه وكأنه خارج عن العرف متمرد على العادة، فكانت حياته سلسلة متصلة الحلقات من المحن والابتلاءات، ومن المواقف الصعبة التي كان سلاحه فيها السنان حيناً واللسان أحياناً،

---

(١) المرجع السابق ١٤ ـ ١٣٥ وما بعدها.

وكانت طبيعة الرجل الشجاعة وراء كـل مواقفـه فلم يعبأ بـذي سلطان فيتملقه، أو ذي جاه فيواريه، لأنـه كان يملك من الحجـج أقواهـا ومن الأسلحة أحدَّها.

ومن هنا فقد ناصب العداء لكل ذي بدعـة على اختلاف مشاربها، فتعرض بالنقد والتمحيص لمذاهب الفلاسفة والباطنية والشيعـة والصوفيـة والقرامطة والإسماعيلية وكشف أستار هؤلاء وأولئك، وانتصر للحق ولدينه منهم جميعاً.

ولقد اشتدت عداوة ابن تيمية للمتصوفة والباطنية وحرص على تخليص مجتمعه من خرافاتهم التي ملكوا بها عقول السذج وذلّوا بها أعناق العامة من الناس معلناً لهم أنه لا يوجد طريق إلى الله غير طريق محمد عليه الصلاة والسلام، وليس هناك من هدىً سوى هدى القرآن.

وقد اجتمع به الصوفية في حضرة السلطان وكلّموه ليكفّ عنهم ويترك أحوالهم، ثم أرادوا أن يظهروا أمامه نوعاً من حيلهم ودجلهم، فقال لهم ابن تيمية. «إنه لا يسع أحداً الخروج عن الشريعة بقول ولا بفعل، وأن من أراد أن يدخل النار منهم فليغسل جسده في الحمام ثم يدلكه بالخل ثم يدخل النار، ولو دخل النار لا يلتفت إليه، لأن هذا نوع من الدجل». ولما أعياهم الحديث معه انصرفوا قائلين للسلطان: نحن لا تنفُق أحوالنا إلا عند التتار ولا تنفُق[1] أمام الشريعة[2].

ومع شجاعة ابن تيمية في الحق فقد كان حليماً حيث يكون الحلم عزّاً يشرّف صاحبه، عفواً حيث يكـون العفو من شيم العلماءِ، فقـد استحثّه السلطان قلاوون على أن يستصدر منه فتوى بقتل العلماءِ الذين تكرر منهم الإفتاء بحبسه، وكان الفقهاء والقضاة قد ناصروا أعداء الشيخ عليه، فأراد السلطان

(١) من نَفَق ينفُق نَفَاقاً: إذا راج البيع، أي إن سلعتهم ودجلهم يروج عند التتار، ولا يروج أمام الشريعة (ع).
(٢) العقود الدرية، ص ١٩٥.

أن يستغل الموقف ويستفتي ابن تيمية في قتلهم، ولكن حلم الرجل وعفوه قد منعاه من ذلك، وأبت عليه نفسه الشجاعة أن يقتنصها فرصة لقتل العلماءِ. فقد قال للسلطان: من آذاني فهو في حلٍّ منّي. ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه. وأنت إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم[1].

محنته ووفاته:

جرت الطبيعة البشرية على أن كل من علا نجمه واشتهر بفضله كثر حساده وكثر الناقمون عليه. وما أكثر حسّاد ابن تيمية وما أكثر الناقمين عليه فإن لسان الرجل وقلمه لم يجعلا له من صديق، لأنه لم يُدارِ أحداً ولم يعرف النفاق إلى قلبه سبيلاً.

وكان خصوم ابن تيمية في كثير من المحن هم قضاته من الفقهاءِ، الذين كبر عليهم مخالفته لهم في فتاواهم وآرائهم. وفي أول محنة له عام ٧٠٥ هـ جيءَ به إلى مصر تنفيذاً لمرسوم السلطان بحبسه، ولما حضر ابن تيمية أمام القضاة والفقهاءِ حاول أن يدافع عن نفسه فلم يمكّنوه، وادّعى عليه ابن مخلوف بأنه يقول:

«إن الله فوق العرش حقيقة، وإنه يتكلم بحرف وصوت». فقال له ابن تيمية: من الذي سيقضي فيّ؟ فقال ابن مخلوف: أنا.

فقال ابن تيمية: وكيف تقضي فيّ وأنت خصمي؟

فغضب ابن مخلوف وأودعه السجن. وكان ذلك في يوم الجمعة ٢٦ رمضان سنة ٧٠٥ هـ، وفي ليلة العيد نقل من حبسه إلى مكان آخر بالجب. وظل ابن تيمية حبيس هذا الجب عاماً كاملاً. وفي ليلة عيد الفطر من العام التالي سنة ٧٠٦ هـ ذهب بعض علماءِ مصر إلى نائب الخليفة (سيف الدين سلار) وتكلموا معه في إخراج الشيخ عن بعض معتقداته. ثم أرسلوا إليه ليحدّثوه في ذلك، فامتنع من الحضور أمامهم وتكررت الرسل إليه مرات

(١) البداية والنهاية ١٤ ـ ٥٤ حوادث ٧٠٥ هـ.

كثيرة لكي يحضر أمامهم ولكنه لم يلتفت إليهم وانقطع أملهم في الحضور فانصرفوا من عنده.

وفي يوم الجمعة ١٤ من صفر سنة ٧٠٧ هـ ذهب قاضي القضاة ابن جماعة إلى ابن تيمية واجتمع به (في دار الأوحدي) بالقلعة، وتحدث معه بشأن خروجه من السجن، ولكن ابن تيمية رفض الخروج من سجنه إلا برفع القيود عنه والرجوع عن الشروط التي اشترطوها معه، وفي يوم ٢٣ ربيع أول سنة ٧٠٧ هـ حضر إليه الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى بنفسه واجتمع به في سجنه وأقسم عليه بالخروج من السجن وهو حر فيما يقول ويعتقد.. ولم يخرج ابن تيمية إلا بعد رفع القيود وإلغاء الشروط التي وضعوها من أجله. وخرج مع الأمير وبات ليلتها بدار الأمير سلار وحضر إليه وفود العلماء والفقهاء وأمر (سلار) بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه.

وفي شوال ٧٠٦ هـ شكا الصوفية منه أموراً إلى الدولة. وادّعى ابن عطاء عليه أموراً لم يثبت منها شيء. غير أن الدولة فوضت أمر ابن تيمية إلى الفقهاءِ ليروا فيه رأيهم حول ما يدّعيه الصوفية فبعض الفقهاءِ قال: ليس على ابن تيمية شيء فيما يقال.

ورأى ابن جماعة أن ذلك فيه سوء أدب.

ثم خَيَّرَتْهُ الدولة بين أمور: أن يسير إلى الإسكندرية أو إلى دمشق بشروط. وإما أن يودَعَ السجن. فَفَضَّلَ ابن تيمية حياة السجن على البقاءِ خارجه مكمّم الأفواه. ولكن بعض أصفياء الشيخ أَلَحُّوا عليه طلباً في السفر إلى دمشق فأجابهم إلى ما طلبوا تطييباً لخاطرهم.

وفي ٢٨ شوال ركب البريد إلى دمشق. ولم تمض عليه إلا ليلة واحدة، وفي الغد أرسلوا خلفه بريداً آخر فردّوه إلى مصر ثانية. فحضر عند ابن جماعة وكان عنده جمع من الفقهاءِ. فقال بعضهم: إن الدولة لا ترضى إلا

بحبس ابن تيمية، وطلب ابن جماعة من القاضي المالكي أن يحكم بحبس الشيخ فامتنع القاضي وقال ما ثبت عندي ضده شيء فكيف أحكم عليه بالحبس؟

فطلب من نور الدين الزواوي (قاضي المالكية) فتوقف القاضي أيضاً.

ولما رأى ابن تيمية حيرة العلماءِ بادية على الوُجُوهِ في شأن حبسه. تقدم هو إلى السجن بنفسه قائلاً: أنا أمضي إلى السجن بنفسي وأتّبع ما فيه المصلحة للمسلمين.

فقال القاضي: يجب أن يكون الشيخ في مكان يصلح لمثله.

فقيل له: إن الدولة لا ترضى إلا بمسمى الحبس. وأُرسل الشيخ إلى الحبس. وكان كل ذلك بإشارة من نصر الدين المنبجي. وظل الشيخ في سجنه يستفتيه الناس ويكتب لهم بما يحيّر العقول من المسائل التي عجز غيره عن الإفتاءِ فيها.

ثم خرج الشيخ من سجنه. وأُرْسِلَ إلى الإسكندرية وأقام بها فترة رأى خلاَلها الكثير من ألوان الاضطهاد والإرهاب الفكري، ووشى به الصوفية لدى السلطان وحاولوا اغتياله والتخلص منه. غير أنَّ اللَّهَ قد قيّض له ولغيره من حفظة كتابه من دافع عنه وخلّصه منهم. ولكنهم نجحوا في إيداعه السجن مرة أُخرى بالإسكندرية وسجن معه تلامذته والمنتمون إلى فكره، وظلَّ الاضطهاد يُلاَحِقه داخل السجن إلى أن تولى السلطان محمد بن قلاوون الحكم، فكان أول ما حرص عليه أن يُخرِج ابن تيمية من سجنه فطلبه من الإسكندرية يوم عيد الفطر عام ٧٠٩ هـ فجاءَ الشيخ معزّزاً مكرّماً. ودخل على السلطان في ٨ شوال. واجتمع به السلطان وحاول أن يصلح بينه وبين الفقهاءِ الذين أفتوا بسجنه.

وكانت حياة ابن تيمية داخل السجون أحبّ إليه من حياة يجبر المرءُ فيها على النفاق أو السكوت على الباطل، وهذا نموذج من محاكمة الشيخ

ومـوقف الفقهاءِ والقضاة منه. واستمرت حياة ابن تيمية على هذا النحو. فما كان يخرج من سجن إلا لِيُودَع في غيره، وما كانت تنتهي محاكمة إلا لتبدأ أخرى، وكان القضاة والفقهاء يتقربون إلى السلطان بالمسارعة بالحكم على ابن تيمية والإفتاءِ ضده. ولم يضجر ابن تيمية من كل ما نزل به ولم ييأس من نشر دعوته في تصحيح المفاهيم الإسلامية في قلوب الناس. وكان يطمئن أصحابه ويقول لهم: ما يصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستاني في صدري، أينما رحت فهي معي. إنْ حبسوني فحبسي خلوة، وإنْ أخرجوني من بلدي فخروجي سياحة، وإن قتلوني فقتلي شهادة في سبيل اللّهِ، إن في صدري كتاب اللّهِ وسنّة رسوله.

وكان آخر ما وقع للشيخ ما جرى سنة ٧٢٦ هـ بسبب بعض آرائه.

ففي يوم الجمعة ١٠ شعبان سنة ٧٢٦ هـ قرىء بجامع دمشق مرسوم سلطاني يمنع الشيخ من الإفتاءِ واعتقاله. وحضر إليه ابن الخطيري بدمشق وأخبره بأمر السلطان، فقال ابن تيمية: وأنا كنت منتظراً لذلك. وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة، ودخل الشيخ إلى باب القلعة معتقلاً. وفي يوم الأربعاءِ منتصف الشهر المذكور أمر قاضي القضاة باعتقال أصحاب ابن تيمية وتلامذته وغدر جماعة منهم ونودي بهم في الأسواق والطرقات تشهيراً بهم وتنكيلاً فيهم.

وظلّ ابن تيمية في سجنه سنتين وأشهراً. وقد أفتى بحبسه هذه المرة طائفة من أهل الأهواءِ على رأسهم القاضي المالكي الأخنائي.

وسبب سجنه في هذه المرة أنه أراد أن يصحّح عقائد المسلمين في مسألة الزيارة وشدّ الرحال إلى المساجد وقبور الأولياءِ. فدبر أعداؤه الحيلة في فتواه وحرّفوا كلمه وألفـاظـه وشنّعوا عليه بما لم يقل به. وهذا أمر غير بعيد ولا مستبعد فإن هذه الحيلة هي وسيلة السلطة في كل عصر، تتخلص بها ممّن تريد من العلماءِ العاملين الذين لم ينافقوا ولم يركنوا إلى وسيلة الـرياءِ أو

المداهنة طلباً للنجاة، مع أن ابن تيمية لم يمنع زيارة القبور، ولم يقل ذلك ولم يمنع زيارة قبر الرسول، وفتواه في ذلك موجودة لمن أرادَ أن يصحّح فهمه، وإنما الذي منعه من ذلك هو شدّ الرحال إلى غير المساجد الثلاثة التي ذكرها الرسول في حديثه «لا تشدّ الرحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد» إلخ. .

ويملك ابن تيمية من الأدلة على ذلك ما يفحم خصومه ولكن ما كان يُرضي هؤلاء إلا حبس الرجل وإسكات لسانه وقلمه.

وفي يوم الإثنين التاسع من جمادى الآخرة أُخرج ما كان عند الشيخ في سجنه من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب والمطالعة، وحملت كتبه في مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة، وكانت نحو ستين مجلداً وأربع عشرة ربطة كراريس، فنظر إليها الفقهاءُ والقضاة وتوزعوها فيما بينهم.

ولما منع عن ابن تيمية هذا الزاد الروحي الذي كان أنيسه في سجنه اشتدت به علته، وازداد به الضيق من المعاملة السيئة. غير أن تلك الحال لم تدم طويلاً. إذ فاضت روحه الطاهرة إلى بارئها وكان ذلك ليلة الإثنين. لعشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ، ومات الرجل في سجنه كما يقضي عظماءُ الرجال من أصحاب العقائد الثابتة والإيمان الراسخ الذي يجعل من صاحبه غصة في حلوق أعدائه فلاَ يتنفسون إلاّ في غيبته، ولا ينعمون بالحياة إلا بعد رحيله.

وقد كانت جنازة الشيخ مثلاً واضحاً لقول أحمد بن حنبل: قولوا لأهل البدع بيننا وبينكم شهود الجنائز.

فقد شهد جنازة ابن تيمية من الخلائق ما لا يحصره عدّ.

يقول ابن البرزاني: لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشيخ اجتماعاً لو جمعهم سلطان قاهر وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التي اجتمعوها في جنازته، وانتهوا إليها. ويعلّق ابن كثير على ذلك بقوله: مع أن الرجل قد مات

بالقلعة محبوساً من جهة السلطان وكثير من الفقهاء والصوفية يذكرون عنه للناس أموراً منفرة لأهل الأديان. فهذا كلامهم فيه وهذه جنازته. والفرق كبير بين الحال والمقال.

وهذه الجنائز هي الحدّ بين أهل البدعة وأهل السنّة.

والتاريخ لا يغيب عنه شيء مما يدور في أيامه ولياليه، فإن ابن تيمية قد قيل فيه الكثير مما يُعاب عليه. كما قيل ويقال على غيره من أصحاب العقائد، غير أن ذاكرة التاريخ لا تنسى شيئاً. فهذا تراث ابن تيمية وهذه آراؤه. مأدبة شهية لمن سلمت منه النوايا وصدقت العزيمة. وما حدث لابن تيمية قد يحدث لغيره، وما شُنع به على ابن تيمية قد يُشنع به على غيره ونحن نرى ونسمع كل صباح ما نرى يحدث لأصحاب العقائد والدعوات الإصلاحية. وخاصة إذا تعارضت تلك الدعوات مع أهواء أصحاب السلطة، ولا يخفى على أحد ما يجري في كثير من بلاد العالم الإسلامي في عصرنا هذا من تنكيل وتعذيب لمن يجاهر بدعوة الحق أو يدعو إليها، ولكن الزبد سوف يذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض. وهذه سنّة اللّه في خلقه صراع دائم بين الحق والباطل ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيا من حيا عن بيّنة.

فما جرى بالأمس قد يجري اليوم. وقد يجري غداً، وعلى المرءِ أن يعي دروس التاريخ.

رحم اللّهُ ابن تيمية، وجزاه عن الإسلام خير الجزاء.

منهج القرآن في الحديث عن الله

- منهج القرآن في الحديث عن الله
- الذات والصفات
- قواعد المنهج السلفي
- منهج القرآن في إثبات وجود الله

منهج القرآن في الحديث عن الله

لقد شغل موضوع هذا الكتاب عقول الفلاسفة والمفكرين قديماً وحديثاً، وتباينت فيه آراؤهم واختلفت مشاربهم، ابتداءً من سقراط إلى الآن. ويشكّل هذا الكتاب حلقة فكرية من تلك الحلقات التي بدأها أرسطو بحديثه عن المحرّك الأول للعالم ولم تنته بعد.

بيد أن هذا الكتاب في عرضه لقضية التوحيد يختلف في كل جزئية منه عن موقف كبار الفلاسفة الإلهيين منهم والماديين، ذلك أن الموقف الفلسفي يمثّل تصوراً عقلياً محدوداً لقضية الألوهية عموماً، وقد يقترب هذا التصوّر العقلي أحياناً من حقيقة الأمر في هذه القضية ولكنه يبتعد عنها في كثير من الأحيان، أما هذا الكتاب فإنه يمثّل الموقف الديني في تصويره لحقيقة التوحيد خالياً من التعقيدات الفلسفية والمناظرات الكلامية الجدلية، وبالمقارنة بين الموقف العقلي متمثلاً في تراث الفلسفة والموقف الديني متمثلاً في هذا الكتاب يتضح للقارىء الفرق بين الموقفين، بين الموقف الفلسفي والموقف الديني، بين التصور العقلي المشوّه والتصوير الديني الحق الذي يقدمه القرآن الكريم.

ولكي يتضح أمام القارىء سموّ الموقف الديني من قضية التوحيد فضّلت أن أضع منهج القرآن في حديثه عن الله مقارناً بالموقف الفلسفي من قضية التوحيد مقدمة للكتاب ليكون أمام القارىء الموقفان معاً (الفلسفي والديني) فيقارن بين هذا وذاك ليدرك الفرق بينهما، وآثرت أن أجعل موقف أرسطو ومن تبعه من فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا

هو المعبّر عن الموقف الفلسفي من قضية التوحيد لأن هؤلاء جميعاً من كبار الذين خاضوا هذه المشكلة وعالجوها بمنطقهم الخاص، ولقد توخيت الإيجاز بقدر الإمكان في المقدمة حتى لا يشعر القارىء بالملل وأرجو ألّا يكون إيجازاً مخلاً بالمقصود واللّهُ المستعان.

* * *

الذات والصفات

لا شك أن البحث في قضية الأُلوهية بجوانبها الثلاثة (الـذات - الصفات - الأفعال) من أصعب الأمور وأكثرها احتياجاً إلى اختيار الألفاظ الدقيقة المعبِّرة عن المعاني المرادة نصّاً لا تأويلاً. ذلك أن قضية الأُلوهية ذاتها من القضايا الشائكة التي قد يكثر فيها الزلل ويسهل الخطأ ما لم يكن هناك حرص مسبق على اختيار الألفاظ، ولو كانت هذه القضية كغيرها من القضايا المحسوسة التي قد يعبّر عنها المرء بما يراه من ألفاظ مناسبة لما شاهده منها ومن أحوالها لكان الأمر سهلاً ميسوراً، فما أسهل على الباحث أن يعبّر عن الأمور المحسوسة له بالألفاظ المناسبة لأحوالها المعبّرة عن صفاتها سواء بالاشتقاق أو بالدلالة المباشرة، أما بالنسبة لقضية الأُلوهية، فإن الأمر يختلف تماماً عن هذه القضايا الحسيّة، ذلك أن البحث في قضية الأُلوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن التعبير عنها إلا بالألفاظ المناسبة المعبّرة عن أحوالها وصفاتها، ونحن لم نشاهد هذه الأمور الغيبية حتى نطلق عليها الألفاظ التي قد نراها أكثر مناسبة من غيرها أو قد نراها أكثر دلالة على المعنى المراد. وهذا هو سر الخطورة الكامنة في بحث قضايا الأُلوهية عموماً، ومن هنا تأتي صعوبة اختيار الألفاظ وانتقاء الكلمات، ولشدة حرصنا على توضيح موقف السلف من هذه القضية من جانب ولصعوبة الخوض فيها من جانب آخر، رأيت من الأفضل الالتجاء إلى نصوص القرآن والسنّة في تصويرها الأُلوهية، وفي نفس الوقت سوف أُركّز على نصوص السلف في تصويرهم لهذه القضية حتى نكون أُمناء في التعبير عمّا نريد.

أ ـ الذات

لقد احتلت قضية الأُلوهية أهم جوانب البحوث الفلسفية القديمة والحديثة معاً، ذلك أنها ـ كانت ولا زالت ـ أهم مشلكة واجهت العقل البشري في مراحل تطوره وفي مختلف المجتمعات والأجيال، كما أنها احتلت في الوقت نفسه جزءاً هاماً من تراث الأديان السماوية (اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلام) ومن هنا اختلفت الحلول وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة إلى أخرى، وإذا كان هناك ـ ولا شك ـ وحدة متماسكة بين النصوص الدينية الصحيحة في الأديان الثلاثة حول هذه القضية وتصويرها، إلا أن الاختلاف بدا عميقاً وواضحاً بفعل الشرّاح والمفسرين بين تصوير النصوص وتصور المتأولين لها، فمالت نصوص وشروح اليهودية إلى التجسيم وبالغت في ذلك، بينما مالت نصوص المسيحية إلى التجريد حتى صار إلٰهها غير معقول فاخترعت له فكرة (الثالوث) حتى يقدر البشر على تصوره، بينما وقف الإسلام وسطاً بين هؤلاء وأولئك، فنزّه الله عن تجسيد اليهودية وعن تجريد المسيحية معاً وأخبر عن ذلك بأنه سبحانه ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: ١١].

ونجد في الإسلام أن القرآن يمثّل همزة الوصل بين السماء والأرض، وبين تصوير المعاني الغيبية وتصوّر المسلمين لها، وبين الإخبار عن الذات الإلٰهية، وما يجب لها من صفات الكمال وحكمة الأفعال، وإيمان المسلمين بها وإذعانهم لها.

ولذلك فقد خصّ القرآن هذه القضية بكثير من النصوص التي تدل على المعنى المراد مباشرة وبدون تأويل ولا تحريف لمعناها.

فهناك آيات تتحدث عن الذات الإلٰهية وتصويرها للمسلم تصويراً مناسباً لمقدار تعقّل الإنسان لها وتصوره لكمالها.

وهناك آيات تتحدث عن الصفات الإلٰهية وما يجب لله من صفات الكمال التي ينبغي أن ينزّه فيها عن مشابهة المخلوقين أو مشاركتهم.

وهناك آيات أخرى تتحدث عن مظاهر الحكمة الواضحة في أفعاله، والتي تلفت نظر المسلم ليستنبط منها الدلالة على حكمة الصانع في كل ما يفعل. وسوف نعرض هنا لبيان منهج القرآن في حديثه عن الله ـ ذاته وصفاته ـ ونتبع ذلك بالمقارنة بين منهج القرآن ومناهج الفلاسفة والمتكلمين.

كيف تحدث القرآن عن الله:

إذا استقرأنا آيات القرآن التي تحدثت عن الذات الإلهية نجدها تخبر بأن ﴿الله أحد، الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾ وبأنه تعالى ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾ [الروم: ٢٧] ﴿هل تعلم له سمياً﴾ [مريم: ٦٥] ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [الأعراف: ١٨٠].

ففي هذه الآيات وغيرها نجد القرآن يحرّض على نفي قانون الوالدية، والمولودية، والمماثلة، والمكافأة، فهو سبحانه لم يلد، ولم يولد، وليس كمثله شيء، ولا سميّ له، ولا كفو له. ومما ينبغي أن يعلم أن هذا النفي الوارد في القرآن حول بعض الصفات التي تتضمن نقصاً معيناً لم يكن مقصوداً لذاته. ذلك لأن النفي عدم محض والعدم في ذاته ليس كمالاً حتى يكون مقصوداً. وإنما الذي قصده الشرع من كل نفي ورد في القرآن لنقص معين هو إثبات ضد هذا النقص المعين. فقوله سبحانه: ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾[البقرة: ٢٥٥] لا يقصد به نفس السنة والنوم فقط وإنما يقصد منه إثبات ضد هذا النقص وهو كمال القيومية لله. ولذلك جاء في أول الآية: ﴿الله لا إله إلا هو الحيّ القيوم﴾. فمن كمال قيوميته أنه لا تأخذه سنة ولا نوم. وكذلك قوله تعالى﴿ولا يؤوده حفظهما﴾. لم يكن مقصوداً به نفي التعب والنصَب بقدر ما يقصد به إثبات كمال قدرته على كل شيء. وهكذا سائر آيات النفي الواردة حول نقص معين. فلم يكن النفي فيها مقصوداً لذاته وإنما قصد به إثبات ضدِّه وهو الكمال. فهو مقصود قصد الوسائل وليس قصد الغايات.

كما حرص أيضاً على إثبات أن له المثل الأعلى في السموات والأرض،

وأن له الأسماء الحسنى. ففي الآيات الأولى أثبت القرآن كمالاً معيناً لله. وفي الآيات الأخيرة نفى نقصاً معيناً عن الله.

ولم تتعرض هذه الآيات ولا غيرها لبيان كيفية الرب سبحانه، ولم يوضح لنا القرآن ما كُنْه ذاته وما حقيقتها، وإنما كانت كل آيات القرآن التي تحدثت عن الله تعالى تدور بين إثبات الكمال لله ونفي النقص عنه، ولم نجد آية واحدة بيّنت لنا كنْه ذاته أو حقيقتها. بل نجد في القرآن ما يفهم منه أن السؤال عن كُنْه هذه الذات أو حقيقتها غير مرغوب فيه. فلقد سأل فرعون نبيّ الله موسى قائلاً: ﴿وما ربِ العالمين﴾ فقال له موسى ﴿رب السموات والأرض وما بينهما﴾ [الشعراء: ٢٣ و٢٤] ومن المعروف أن صيغة السؤال «بما» تعني السؤال عن الكنه والحقيقة، فإذا قيل مثلاً: ما الإنسان بمعنى ما حدُّه وما كنْهه. فيقال في الجواب: إنه حيوان ناطق، فيؤخذ في بيان كنه الإنسان وتوضيح حقيقته أمران لا بدّ منهما.

الأمر الأول: اعتبار الجنس الذي ينتمي إليه الإنسان وهو الحيوان.

الأمر الثاني: اعتبار صفة يختص بها الإنسان دون سائر أنواع الجنس الذي ينتمي إليه وهي صفة الناطقية: وبدون هذين الأمرين لا يكون هناك بيان لحقيقة الإنسان ولا كنهه، وإنما صحّ بيان حقيقة الإنسان هنا لأن له جنساً ينتمي إليه وهو الحيوان، والأمر بالنسبة لله يختلف تماماً، فهو سبحانه كما أخبر عن نفسه، ليس كمثله شيء. فكيف يكون له جنس ينتمي إليه حتى يصحّ أن يقال ﴿ما رب العالمين﴾ ورسل الله هم أعلم بالله وبصفاته، ولقد أدرك نبي الله موسى ما في سؤال فرعون من لبس وخطأ، فأعرض عن الإجابة عن السؤال المطلوب به بيان الكنه والحقيقة لقصور العقل عن معرفة ذلك، وأخذ يوضّح لفرعون صفات الرب بأنه خالق السموات والأرض وما بينهما، ولم يستطع موسى أن يبينّ له كيف هو، أو ما كنه الرب، وإنما عدل عن جواب ما هو إلى التعريف به بذكر صفاته المحسوسة آثارها للخلق ليستطيع أن يترقى المرء من المحسوس إلى تعقّل الموصوف بهذه الصفات. أما كيف هو، أما كَنْه ذاته، أما حقيقتها، فلا يعلم ذلك إلا هو، ومن هنا نستطيع

القول بأن كل آية وردت في القرآن الكريم تتحدث عن الذات الإلهية كان هدفها إثبات وجود الرب وإثبات ذاته وليس إثبات كيف هذه الذات ولا بيان حقيقتها أو كنهها.

وإذا تساءلنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات دون بيان كيف هذه الذات أو بيان حقيقتها، نجد القرآن نفسه قد أجاب صراحة على هذا السؤال بقوله تعالى ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [طه: ١١٠] وعدم إحاطة العقل علماً به سبحانه ليس راجعاً إلى أن ذاته غير قابلة لأن تعرف. بل راجع إلى قصور العقل وحدود إمكانه لتقبل المعرفة، ومما ينبغي أن يعلم أن المعرفة العقلية قد تكون تصديقية وقد تكون تصورية، فالمعرفة التصديقية هي تلك التي يستطيع العقل أن يتحقق من صدقها بالتجربة والمشاهدة، مثال ذلك إذا أردنا أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن الماء يتركب من أيدروجين وأوكسجين بنسبة ٢ : ١ فإن ذلك يكون سهلاً إذا أخذنا العناصر المكوِّنة للماء وأجرينا عليها التجربة لنثبت أن هذه القضية صادقة أو كاذبة.

أما المعرفة التصورية فلا تصبح يقيناً ما لم نتحقق من صدقها بالتجربة، وإنما تظل هكذا خيالاً عقلياً ما لم يثبت الواقع صدقها، كتصور العقل لما يمكن أن يحدث في المستقبل، وكتصوره أيضاً للأمور الميتافيزيقية، فإن معرفة العقل للهيئة المخصوصة التي قد يكون عليها المستقبل، وتصوّر العقل للهيئة التي قد تكون عليها الأمور الغيبية يعتبر من هذا النوع، فنحن لم نرَ ما أخبرت عنه الشرائع من أمور البعث والحساب، ولم نشاهد كيفية مأكل أهل الجنة، وإنما كانت معرفتنا بها عن طريق الإخبار عنها بالآيات والأحاديث.

وما دام الإنسان لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها فلا يجوز عقلاً أن يجزم فيها برأي قاطع يَعتمد فيه على مجرد التصوّر العقلي لما يمكن أن يكون عليه الأمر، وإنما ينبغي أن يلجأ إلى النصوص التي تخبر عن هذه الأحوال وعن كيفيتها، لأن المطلوب في الإيمان بهذه الأمور هو الاعتقاد الجازم اليقيني، ولا يكفي فيه مجرد التصوّر العقلي لكيفية معينة يتخيلها بعقله أو يرسمها له

ذهنه لأن كل ما ورد على عقلك عن الله فإن الله بخلافه لأنه ليس كمثله شيء.

ومن المعروف أن العقول تتعامل مع الأمور المحسوسة على سبيل التحقّق والتيقن، أما مع الأمور التجريدية فتتعامل معها العقول على سبيل التصوّر والتخيّل، من هنا كانت حاجة العقل إلى الدليل القاطع في الأمور الغيبية التي لا تخضع لتجربته الحسية، والدليل هنا ليس إلا النص الصحيح من كتاب أو سنّة.

ومن ناحية أخرى فإن العقل البشري مؤهل لأن يدرك نفسه، ويدرك ما دونه من أشياء هذا العالم، ولكنه يعجز عن إدراك حقيقة ما فوقه من الموجودات كالملائكة مثلاً، وكمعرفة الذات الإلٓهية على سبيل الحقيقة، فإن معرفته بهذه الموجودات تظل قاصرة على مجرد التصوّر والتخيل ما لم يلجأ إلى دليل يقيني من كتاب أو سنّة فيؤمن به ويعتقد صدقه. ومعلوم أن مجرد التصور والتخيل لما يمكن أن يكون عليه الأمر لا يكفي في قضية الإيمان التي لا بدّ فيها من اليقين.

ويبدو أن السلف كانوا أكثر فطنة وذكاءً من المتأخرين، لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة، فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي ألّا يتجاوزها، وأطلقوا له العنان في المعرفة الحسيّة المرتبطة بحياة الناس وشؤونهم اليومية، فأثبت العقل فيها جدارته وكفاءته، فأنتج لنا علم أصول الفقه والأحكام الشرعية المستنبطة من الكتاب والسنّة، وإلى جانب ذلك فقد برز دور العقل واضحاً في كثير من أنواع المعرفة الإنسانية المرتبطة بالواقع، فكان لهم دورهم البارز في علوم النحو والرياضيات والطبيعة والكيمياء والطب.

أما فيما يتصل بالأمور الغيبية فكان موقفهم العقلي منها يدلّ على أنهم كانوا أكثر احتراماً للعقل وأكثر خبرة بطاقته وحدوده، فاعتصموا بالنص الصادق الذي جاء على لسان الرسول الصادق مخبراً عن الغيبيات وأحوالها،

فآمنوا بإثبات ما أخبر به النص وصدقوا بوجوده، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته لاعتقادهم بأن ذلك مما يعزّ على العقل الوصول إليه.

فلم يتخيلوا بعقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من الأمور الغيبية، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الإلٓهية، ولا كيفية الملائكة أو العرش، ولم يكن ذلك إهمالاً منهم للنظر العقلي كما يقول ذلك بعض الباحثين، وإنما كان اعترافاً منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن، ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن، كما أن العقل ليس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة بل هناك وسائل أخرى للمعرفة، والوسيلة اليقينية لمعرفة الأمور الغيبية على سبيل التيقن هي النص الصحيح من كتاب أو سنّة وليس العقل منفرداً.

ولقد عبّر السلف عن موقفهم هذا بعبارات تدل على صدق الإيمان القائم على الاعتقاد بصحة النص، واحترام العقل معاً، وتدل عبارتهم في ذلك على ذكاء وفطنة ومعرفة كاملة بحقيقة الموقف وبوسيلة الإدراك المناسبة له.

فلقد روي عنه ﷺ: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته» ذلك أن التفكير في الآلاء والنعم يمكن للعقل أن يستنبط منها عظمة الصانع وحكمته وما يليق به من صفات الكمال والجلال، فيعرفه حقّ معرفته، والآلاء مبثوثة في أجزاء الكون من السماء إلى الأرض ومحسوسة للإنسان وشاهدة للعيان، وحثّ القرآن على التفكّر فيها في كثير من الآيات مثل ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ [يونس: ١٠١] ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات﴾ [آل عمران: ١٩٠].

ولم نجد في القرآن آية واحدة تطلب من المؤمن أن يتفكر أو ينظر في «ذات الله» أو يبحث عن كيفيته أو كيفية صفاته، ولقد شبه السلف التأمل في

ذات الله بالتأمل في جرم الشمس، فكلما ازداد الإنسان نظراً إلى جرم الشمس ازداد بصره غشاوة، وكذلك كلما ازداد الإنسان تأملاً في ذات الله ازداد عقله حيرة.

ومن هنا لفت الرسول نظرنا إلى التأمل في الآلاء والمخلوقين، وصرف نظرنا عن التأمل في ذات الخالق.

وقال أبو بكر رضي الله عنه فيما نسبه إليه أبو نعيم «العجز عن درك الإدراك إدراك والبحث في ذات الله إشراك» وقال أيضاً «سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته».

كما روي عن علي بن أبي طالب في «نهج البلاغة» قوله: إنه سبحانه «لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر، الدّال على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده، وباشتباههم على ألاّ شبه له،.. تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائي لا بمحاصرة، ولم تحط به الأوهام[1]»، فهذه النصوص في جملتها تدل على أن موقف السلف من البحث في هذه القضية كان معتصماً بما ورد في القرآن عنها، فآمنوا بالله رباً خالقاً للعالم وصرفوا أنفسهم عن البحث في كيفية هذا الرب أو حقيقته، وكفاهم في ذلك أن يؤمنوا بأنه تعالى ليس كمثله شيء، وأنه ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ وأنه لا سميٌّ له، وله الأسماء الحسنى، وله المثل الأعلى في كل كمال. فليس لك أن تتصور الكيفية التي يكون عليها لأنك لا تعرف كيفية أحواله، وليس هناك شبه ما بينك وبينه، بل هو ﴿ليس كمثله شيء﴾ من هنا كان إجماع السلف على أن الكيف عنه مرفوع، فلا يقال: كيف يأتي ولا كيف يسمع ولا كيف ينزل ولا كيف استوى.. بل آمن السلف بما ورد به القرآن في ذلك بدون تأويل ولا تحريف، ولم يتساءلوا هل استواؤه على العرش بملامسة أو من غير ملامسة، وإذا نزل إلى سماء الدنيا

(١) نهج البلاغة ١/ ٣٥٠ - ٣٥١.

هل يخـلو منه العرش أم لا، وحين يأتي يوم القيامة هل يكون ذلك بنقلة أو بغير نقلة، لأن كل هذه الأمور تتعلق بالبحث في الكيفية وهي أمور لم يتعرض لها القرآن في حديثه عن الذات وصفاتها، بل كان منهجه في ذكر الصفة هو إثبات الوجود لها وليس إثبات الكيف، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيها حذوه، وما دامت ذاته لا تشبه الذوات فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، وما دامت كيفية ذاته مجهولة فكذلك كيفية صفاته مجهولة، يقول ابن القيم في كتابه «أعلام الموقعين» موضحاً موقف السلف من هذه القضية:

انقضى عصر الصحابة والتابعـين من السلف والأئمة عـلى التسليم المطلق خاصاً بما جاء في الكتاب والسنّة عن الذات الإلّهيـة وصفاتها، ولم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال «بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنّة النبوية» كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسعوها تأويلاً ولم يحرّفوها عن مواضعها تبديلاً. ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها. ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها. بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم[1] ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم في أمور العقائد الذي وجـدناه فيـما بعد لـدى متكلمي الإسلام من معتـزلة وأشاعرة. ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلّهية موضع خلاف أو نزاع لدى كبار الأئمة من أمثال مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد والأوزاعي والثوري وغيرهم. ولم نقرأ عن النبي ﷺ أو عن أحد من صحابته أنه توقف أمام آية من آيات الكتاب العزيز أو وصف من أوصاف الباري تعـالى الواردة في الكتاب والسنّة ليستخرج من هذه الآية أو تلك مذهباً معيناً في فهم العقيدة كما حاول المتكلمون بعده، وبعد أن تفرقوا وتحزبوا، ولم يُثِر عليه السلام جدلاً

(١) أعلام الموقعين عن رسول رب العالمين لابن القيم الجوزية ١/٤٩ ط الثانية سنة ١٩٥٥ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

أو نقاشاً حول آية من الآيات التي تتحدث عن أفعال العباد كما أثاره حولها القدرية والجبرية. ولم يرَ عليه السلام نوعاً من التضاد أو التناقض بين آيات النوعين حاول أن يرفعه كما صنعت بعض الفرق الإسلامية فيما بعد.

وعندما يتحدث القرآن بقوله تعالى ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [الفتح: ١٠] أوعن استوائه على عرشه أو عن قبضته للأرض بيمينه أو عن مجيئه يوم القيامة والملك صفاً صفاً، أو عن إتيانه في ظلل من الغمام. لم يقصد الرسول من كل ذلك إلى نوع من التشبيه أو التجسيم كما صنع المجسمة والمشبهة فيما بعد. كما لم يشأ الرسول أن يتخذ من قوله تعالى ﴿فأينما تولّوا فثمّ وجه الله﴾ [البقرة: ١١٥] مذهباً في الحلول أو الاتحاد كما فعل المتصوفة. بل كان يدرك تماماً ما في هذه الآية الكريمة من معنى قوة الثقة بالخالق وتأييده لعبده المؤمن بما يملأ قلبه بالإيمان واليقين.

وإذا تحدّث القرآن عن عظمة الله سبحانه ومباينته لسائر خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله في آيات كثيرة من القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿ كلٌّ من عليها فانٍ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [الرحمن: ٢٦ و٢٧] و﴿ليس كمثله شيء﴾ و﴿هل تعلم له سميّاً و﴿لم يكن له كفواً أحد﴾ لم يحاول الرسول أن يحمل هذه الآيات أو غيرها على إرادة مذهب معين في التنزيه كما فعلت المعتزلة، لأن الغرض من مثل هذا القول إقناع الناس بأحقيته وحده سبحانه بالربوبية والألوهية، وعلى هذا النحو كان موقف الصحابة والتابعين حيث كانت قوة الإيمان راسخة في القلوب ومهيمنة على النفوس، ثم أخذت حرارة الإيمان تضعف في القلوب شيئاً فشيئاً. وكلما ضعفت قوة الإحساس بالإيمان برزت وتعددت نواحي الاختلاف ودواعي الفرقة.

ويقول المقريزي في كتابه العظيم «الخطط» مؤرخاً لهذه الحركة الفكرية «إن القرآن الكريم تضمن أوصافاً لله تعالى. فلم تُثِرْ التساؤل عند واحد من العرب عامة قرويّهم وبدويّهم. ولم يستفسروا عن شيء بصددها كما كانوا يفعلون في شأن الزكاة والصيام والحج وما إليه. ولم يرد في دواوين الحديث

وآثار السلف أن صحابياً سأل الرسول عن صفات الله. أو اعتبرها صفات ذات أو صفات فعل. وإنما اتفقت كلمة الجميع على إثبات صفات أزلية لله من علم وقدرة وحياة وإرادة وسمع وبصر وكلام، والمشتغلون بدراسة علم الكلام يعلمون تماماً أن مشكلة الصفات الإلٓهية احتلت مكان الصدارة والأولية في تراث المتكلمين لأن منها نشأ البحث حول مشكلة التنزيه والتشبيه، ومنها نشأ البحث في القضاء والقدر، والعدل الإلٓهي، وعلاقة الله بالإنسان، وخلق القرآن فهي تمثّل روح علم الكلام ولبابه».

ويقول ابن الماجشون فيما رواه أبو عبد الله بن بطة في كتابه العظيم «الإبانة» مصوِّراً موقف السلف من قضية الألوهية ذاتاً وصفات... إنما أمروا بالنظر والتفكير فيما خلق بالتقدير، وإنما يقال كيف لمن لم يكن مرة ثم كان، فأما الذي لا يحول ولا يزول ولم يزل، وليس له مثل، فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو. وكيف يعرف قدر من لم يبدأ ولا يموت.. ولا يبلى.. اعلم رحمك الله أن العصمة في الدين أن تنتهي حيث انتهى به، ولا تجاوز ما قد حدّ لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بسطت عليه المعرفة، وسكنت إليه الأفئدة، وذكر أصله في الكتاب والسنّة، وتواترت عليه الأمة، فلا تخافنّ في ذكره وصفته.. ولا تخافنّ لما وصف لك من ذلك قدساً - وما أنكرته نفسك ولم تجد ذكره في كتاب ربك ولا في الحديث عن نبيّك فلا تتكلفن علمه بعقلك، ولا تصفه بلسانك واسكت عنه كما سكت عنه الرب، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها».

وواضح في موقف السلف من الصفات أنهم لم يقولوا: إن هذه الصفات تشبه صفات المخلوقين بل نزّهوا الله - ذاتاً وصفات - عن المشابهة للمخلوقين وفي نفس الوقت لم ينفوا الصفات بدعوى أنها تقتضي التشبيه أو التجسيم، فكان منهجهم إثبات الصفة لله ولكن بلا تشبيه، وتنزيه الله عن المماثلة للحوادث ولكن بلا تعطيل.

ولما قرأ المتأخرون أقوال السلف حول قضية الذات والصفات وعرفوا

أنهم قد التزموا النص واعتصموا به خُيِّل لبعض الباحثين أن عصر السلف قد انقضى دون أن يتحدث واحد منهم عن هذه القضية وقالوا إن السلف كان مذهبهم هو السكوت والتفويض لأنهم لم يشتغلوا بالبحث في هذه القضية لانشغالهم بأمور الجهاد ونشر الدعوة، ولأنهم من جانب آخر لم تكن لديهم الدربة العقلية اللازمة لبحث هذه الأمور.

وهذا القول فيه إجحاف ومغالطة وجهل بموقف السلف، وهنا شبهة لا بدّ من بيانها:

فإن المتأخرين من علماء الكلام قد اعتبروا أن آيات القرآن التي تتحدث عن الصفات الإلّهية من المتشابه الذي كفّ السلف أنفسهم عن الخوض فيه وفوّضوا علمه إلى الله، ولذلك شاع في كتبهم أن مذهب السلف هو الكفّ والتفويض، وهذا القول ليس صحيحاً على إطلاقه، ذلك أن السلف لم يقل واحد منهم: إن آيات الصفات متشابهة لا يعلم معناها إلا الله. ولم ينقل إلينا عن واحد أن قوله تعالى ﴿ وهو الغفور الودود ﴾ [البروج: ١٤] من المتشابه الذي لا يعلمه إلا هو، أو أن معناها يشتبه بمعنى قوله: ﴿عزيز ذو انتقامٍ﴾ [آل عمران: ٤] بل معنى آيات الصفات قد تكلم فيه السلف وأدلى كلٌ منهم بقوله. ولهذا لم يكفّوا أنفسهم عن البحث في معنى الآية لأن القرآن نزل بلغة العرب وبألفاظهم والذي كفّ السلف أنفسهم عن الخوض فيه هو تحديد كيفية الصفة التي تحدثت عنها الآية، ولذلك يجب التنبيه إلى الفرق بين الموقفين. فالسلف قد تكلموا في معاني الصفات وآياتها ولكن كفّوا عن الحديث في كيفيتها أو تحديدها. وعدم معرفة الفرق بين الكلام في الأول والسكوت عن الثاني أوقع كثيراً من المتأخرين في الخطأ والخلط معاً.

ب ـ الصفات

وإذا انتقلنا إلى بحث موقفهم من الصفات الإلٓهية نجد أنهم قد طبّقوا نفس المنهج القرآني الذي سلكوه في موقفهم من قضية الذات على موقفهم من الصفات الإلٓهية، فأثبتوا وجود الصفة التي ورد بها القرآن وآمنوا بها ولم يبحثوا عن كيفية الصفة ولا عن كنهها. بل كفّوا أنفسهم عن البحث في ذلك.

وإذا استقرأنا آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الصفات الإلهية لم نجد آية واحدة فصّلت القول في كيفية هذه الصفة بالنسبة لله، وإنما وصف الله نفسه بها دون بيان لكيفية هذه الصفة وبدون بيان لكيفية النسبة بين الصفة وموصوفها، فالله تعالى وصف نفسه بأنه سميع عليم، على كل شيء قدير، عزيز حكيم، يخلق ما يشاء، يُحيي ويُميت، يجيء يوم القيامة والملك صفّاً صفّاً، الرحمن على العرش استوى.

وصف نفسه بأن المؤمنين سوف يرونه يوم القيامة: وجوه يومئذ ناضرة. إلى ربها ناظرة.

وأخبرت الأحاديث النبوية بأنه تعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا إلخ الحديث. وإذا تأملنا هذه الصفات في جملتها نجد أن منها صفات قد أطلق عليها المتكلمون صفات المعاني، أو صفات الذات مثل: العلم، الحياة، السمع والبصر، والقدرة والإرادة، الكلام. وأخرى أطلقوا عليها صفات الأفعال كالخالق الرازق المُحيي المميت، وخاضوا كثيراً في تحديد كيفيات هذه الصفات وعلاقتها بالله. وهل هي بائنة عنه أم هي هو. وكل هذه أمور لم يتعرض لها المنهج القرآني لا إثباتاً ولا نفياً. ولذلك كان خطؤهم فيها أكثر من صوابهم.

قواعد المنهج السلفي في الصفات

ولا بدّ قبل الانتهاء من هذه المقدمة أن نشير في إيجاز إلى أهم القواعد التي يمكن أن نستنبطها من منهج القرآن في حديثه عن الله، والتي تشكل ركائز لمنهج محدد المعالم سار عليه السلف في موقفهم من الصفات الإلهية، والتي قد أخذوا بها تطبيقاً وعملاً وسلوكاً واعتقاداً في منهجهم الفكري والاعتقادي عموماً. وقد أشار إلى معظم هذه القواعد شيخ الإسلام ابن تيمية في «الرسالة التدمرية» وأردنا أن نشير إليها هنا لأهميتها ولضرورة الأخذ بها في قضية الصفات الإلهية.

١ ـ إثبات الوجود ونفي العلم بالكيف:

سبق القول أن القرآن في حديثه عن الله كان يقصد إلى إثبات وجوده ونفي العلم بكيفيته، ولقد أيقن السلف أنه لا سبيل لنا إلى اليقين في المطالب الإلهية إلاّ إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها. فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشري، والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو. ولم يجعل لهم سبيلاً إلى معرفة ماهيته أو كيفيته. لأنه سبحانه أجلّ من أن يُدرَك أو يُحاط به علماً. إذ «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال. ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية. ثم فتح لهم أبواب معرفة مَن هو. ليتعرفوا بذلك على معبودهم. ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع

والضرّ وغير ذلك من آياته في كونه[1] لذلك كان مطلوب السمع هو إثبات وجوده تعالى وليس إثبات كيفه.

٢ ـ القول في الصفات تابع للقول في الذات:

إذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك. لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه. فإذا كانت ذاته لا علم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة. والقرآن جرى في حديثه عن الله على أن المقصود هو إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته. وإذا كانت كل صفة تتبع موصوفها فيكون الكلام في الصفات مقصوداً به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها[2]. وهذا القول يجب طرده في الحديث عن الصفات عموماً ولا فرق في ذلك بين صفة وأخرى.

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات[3] لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا في ذاته ولا في صفاته.

٣ ـ الكتاب والسنّة مصدر الإثبات والنفي:

بعد هذه المقدمات التي تعتبر أسساً لمذهب السلف في الصفات نرى أن القول في الصفات نفياً وإثباتاً يجب أن يتلقى من السمع. ودلالة القرآن على ذلك نوعان:

الأول: دلالته من جهة تلقيه عن الرسول الصادق في كل ما أخبر به عن ربه. فما أخبر به الرسول نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

الثاني: من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلة العقلية

---

(١) العقل والنقل: ٤ /١٢٧، مجموع الفتاوى: ٥: ٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى: ٥/٥٩.

(٣) الرسالة التدمرية: ٢٦، العقيدة الحموية: ٤٧.

الدّالة على المطلوب. والأدلة العقلية التي تنبهنا إليها هذه الأمثلة تكون شرعية وعقلية معاً. أما شرعيتها فلأن الشّارع قد نبّهنا إليها. وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح. ولا يقال حينئذ إنها لم تعلم إلا بمجرد خبر الصادق لأن الله إذا أخبر بالشيء ودلّ عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبر الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولاً عليه بالأدلة العقلية التي نبّه الشّارع عليها، وكلتا الجهتين داخل في دلالة القرآن التي تسمى شرعية[1].

٤ ـ الأخذ بقياس الأولى في الإثبات والنفي:

والقرآن في عامة موارد الصفات على إثبات ما يستحقه الله تعالى من صفات الكمال، وليس في آية واحدة منها على النفي. بل عامة النصوص جاءت في ذلك على الإثبات. لكنه إثبات بلا تمثيل له بخلقه؛ لأنه سبحانه لا كفـو له ولا سمّي له. وليس كمثله شيء. فهو سبحانه سميع بصير حيٌّ مريد يجيء يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا[2].

ووصف الله بالكمال لا بدّ فيه من اعتبارين:

الأول: أن يكون هذا الكمال ممكناً في نفسه وليس ممتنعاً.

الثاني: ألّا يكون مشوباً بنقص بوجه من الوجوه. وأن غيره لا يساويه في شيء من ذلك في مثل قوله ﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق﴾ [النحل: ١٧].

فقياس الأولى: هو طريق إثبات الكمال لله. فما كان كمالاً لغيره فهو أحقّ به منه لأنه له المثل الأعلى في كل كمال لا نقص فيه.

٥ ـ الكمال والنقص محور الإثبات والنفي:

والكمال والنقص هما قطب الرحى في منهج القرآن وكذلك في موقف السلف من الصفات نفياً وإثباتاً. فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل: ٥ / ٤٠.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٦٥ ط أنصار السنة، سنة ١٩٥٠ م.

أحقّ به، وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمناً لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزّه عنه.

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال في حقّه بالمقايسة على المخلوقين، وهو ليس كمالاً بالنسبة له سبحانه.

وهذه طريقة سديدة في التنزيه، أخذ بها السلف في الصفات، ثم لا يكفي في الإثبات مجرد نفي التشبيه، لأنه لو كان كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات المحدثين مع نفي التشبيه. كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.

فالاقتصار على ما قد يظن كمالاً مع نفي المماثلة ليس كافياً في التنزيه، بل لا بدّ من الاعتماد في ذلك على ضابط مانع. فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن في العقل ما يثبته ولا ينفيه سكتنا عنه. ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفي ما علمنا نفيه[1].

والقرآن قد راعى في الإثبات والنفي معنى الكمال والنقص. ولم يُراعِ معاني الجسمية والتركيب والحركة والحيّز والجهة. التي تحدّث عنها المتكلمون واعتبروها أصلاً تأولوا من أجله الكتاب والسنّة.

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن وليس في وصفه بشيء منها ما يوجب الجسمية ولا الحيّز والجهة ولا التركيب. بل هذه المعاني وتلك الألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير.

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصمّ. كما نبّه على ذلك القرآن بقوله ﴿هل يستوي الأعمى والبصير﴾ [الرعد: ١٦].

---

(١) الرسالة التدمرية: ٨٥.

ومن يفعل بمشيئته أكمل من ذلك الذي يفعل اضطراراً.

وقد ضرب القرآن الأمثلة التي تبيّن أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص.

فإبراهيم الخليل في موقفه من أبيه ودعوته له يقول: ﴿يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر، ولا يغني عنك شيئاً﴾ [مريم: ٤٢] فدلّ ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر، وفي وصف القرآن للأصنام التي عبدها المشركون من دون الله نجده يسلبها هذه الكمالات كما هي في نفسها كذلك. وذلك يدلّ على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص[١].

٦ ـ طريقة التنزيه ينبغي أن تؤخذ من السمع:

لقد كان موقف السلف واضحاً في ذلك لأنهم رأوا أن تلقي معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع، لأنه سبحانه أعلم بنفسه وما يجب له. أما المتكلمون فتلقوا ذلك عن عقولهم وعن الفلاسفة. والعقل في ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع. فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله.

ومن هنا كان منهج المتكلمين في الصفات ليس بسديد.

ولو سألنا المتكلمين عن السبب الذي من أجله تأوّلوا آيات الصفات بما يؤدي إلى نفيها. نجد أجابة كلٍّ منهم تختلف عن الآخر. فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة في أن إثبات الصفات تستلزم التعدّد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث.

والأشاعرة تأوّلوا المجيء والاستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة والانتقال والمشابهة للحوادث.

وهذا يدل على الاضطراب لدى جميع المتكلمين. لأنهم متفقون على أن

---

(١) الرسائل والمسائل: ٥/٤٨، شرح العقيدة الأصفهانية: ٨٧.

الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكنه والحقيقة. وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين في الإلهيات[1].

وإذا كان هذا شأنهم في الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلون الحديث عن الصفات كذلك؟ فيجرون على الصفات ما قالوا به في حديثهم عن الذات.

وهل المعنى الذي فرّوا منه بالتأويل مسلَّم لهم فيما ذهبوا إليه؟

بمعنى: هل المعنى الذي تؤولت إليه الآية قد سلم من المحذور الذي فرّوا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركة، أو المشابهة للحوادث؟

لقد تأول المتكلمون صفة المحبة على معنى الإرادة، وقالوا إن المحبة تستلزم ميل القلب وهذا من صفات النقص. ولذلك يجب تأويلها بالإرادة، ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم: «إن الإرادة تستلزم العزم والهمّ بفعل الشيء بعد أن لم يكن وهذا من صفات المحدثين أيضاً»[2] فما فرّوا منه وقعوا فيه بل فيما هو أكثر خطأً منه.

٧ ـ الجمع بين الإثبات والتنزيه:

والحديث عن الصفات ليس كافياً فيه مجرد نفي التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه. وذلك لأنه ما من موجودين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز، فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له: إن التشابه في الأسماء لا يعني التشابه في حقيقة المسمّيات. والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه[3] ونحن لا نعلم ما غاب عنّا إلا بذلك القدر المشترك الذي لا بدّ بين كل موجودين. وبمقدار المناسبة بين ما عندنا

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥/٣٠.
(٢) الرسالة التدمرية: ١٩.
(٣) نفس المصدر: ٧٢.

وبين ما غاب عنّا تكون المعرفة ممكنة لنا. ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئاً مما غاب عنّا ونحن نعرف الأشياء بحسّنا ثم نقيس الغائب منها على المُشاهد لنا فيتكون عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنّا وما هو تحت حواسّنا منها. وهذه القضايا العامة هي القـدر المشترك بـين الغائب والمشاهد. وهي وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والمشاهد ولولا ذلك لما صحّ لنا قياس عقلي أصلاً.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنّا لم نفهم معنى ما خوطبنا به إلا معرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا. ولو لم نعرف ما في المشاهد من علم وسمع وبصر وقدرة لم نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلّهية من هذه المعاني، فلا بدّ من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنّا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك. وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء والمشترك. وبهذه المواطأة والمشاركة نفهم معنى الخطاب وهذه هي خاصيّة العقل. ومنها استنباط القضايا الكلية العامة من المحسوسات الجزئية.

والأمر في هذا كما في أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب. ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا لم نفهم معنى ما خوطبنا به من تلك المعاني. ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده في الدنيا من ذلك. كما قال ابن عباس: «ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط» فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهي مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها في الدنيا وهي مخلوقة أيضاً، بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلاّ الله، فصفات الخالق سبحانه أولى أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله. فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفي مماثلته لخلقه في ذلك[1].

والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين الإثبات والتنزيه في آية

(١) الرسالة التدميرية: ٧٢.

واحدة حين قال ﴿ليس كمثله شيء. وهو السميع البصير﴾ فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون. وكذا في بقية الصفات لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذوات. والذاتان هنا مختلفتان تماماً فكذلك صفاتها.

٨ ـ الإثبات ليس تشبيهاً:

لقد تحدّث القرآن عن الصفات بالإثبات. والله قد سمى بعض عباده بما سمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر. والله موجود. والعبد موجود. وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضي مشابهته لشيء من خلقه في أيٍّ منها. لأنه لا يلزم من اتفاقهما في مسمى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة.

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصّة مضافة إلى موصوفها. وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص. فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله، ووجود الله، وقدرة الله. فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره.

أما إذا استعملت مطلقة عن الإضافة فينبغي أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلّي لا وجود له إلا في الأذهان. ولا تحقق له في الخارج. وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان. وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج في حالة إطلاقها عن الإضافة. **وأننا لو قلنا الله موجود ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكون وجود هذا كوجود هذا.** وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا:

«لا بدّ أن يكون في الرب ما يميزه عن غيره. فيكون فيه جزءان:

١ ـ جزء مشترك بينه وبين عباده. وهو الاشتراك في مسمى الوجود مثلاً.

٢ ـ جزء خاص به يميزه عن غيره. وذلك عند إضافة الوجود إلى ذاته.

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق. فيلزم أن يكون الرب مركباً مما به الاشتراك وما به الافتراق.

وترجع هذه الشبهة إلى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مستقلاً خارج الأذهان، وهذا خطأ. لأنهم لم يفرقوا في ذلك بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكناً يمكن تحققه في الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهني، والإمام ابن تيمية من علماء القرن الثامن الهجري يؤكد خطأ التفرقة بين الماهية والوجود. ويبيّن أن **ماهية الشيء لا تتحقق إلا بوجود عينه**. وما لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا في الأذهان. وفرق كبير بين الوجود الذهني والوجود العيني. لأن شأن جميع المعاني الكلية أنها لا توجد إلا في الذهن فقط ولا وجود لها في الخارج منفصلة عن أعيانها. وإذا وقع الاشتراك في هذه المعاني الكلية فهو اشتراك في معنى ذهني مطلق لا وجود له في الخارج. فإذا قلنا علم زيد ووجود زيد، لم يدلّ هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود. لكن لما علمنا أن زيداً نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه ووجوده نظير وجوده. وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ. فإذا كان هذا في صفات المخلوقين فهي في صفات الخالق أولى.

فإذا قيل علم الله ووجود الله لم يدل ذلك على ما يشركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى. ذلك على مماثلته لخلقه لا في وجوده ولا في علمه كما دلّ في ز... ... علمنا التماثل بين الصفات تبعاً لعلمنا بتماثل الذوات ... د مثل عمرو. وهنا نعلم أن الله ليس كمثله ... ليس كمثله شيء في صفاته. كما سبق...

ولهذا كان ... أصحّ المذاهب في ذلك. إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل(١).

(١) انظر في ذلك: الرسالة التدمرية ١٠ ـ ١٤ مجموع الفتاوى: ١٢٢/٥ ـ ١٣٢ ـ ٢١٠، ٢٢٢ ـ ٢٣٢، العقل والنقل ٦٦/١ مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار ٢٠٠ ـ ٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧ م. الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٦٤/٢ ط الإمام، سنة ١٣٨٠ هـ.

منهج القرآن في إثبات وجود الله

سوف نجد في القرآن الكريم وفي منهجه في الإلٓهيات ما يغنينا عن أدلة المتكلمين ومناهجهم. كما نجد في أدلته من البراهين العقلية الصريحة ما يناسب جميع الناس. وفي نفس الوقت هي أكثر دلالة على مطلوب الشرع من أدلة المتكلمين والفلاسفة التي لا تدل على مطلوب الشرع بقدر ما تدل على مطلوبهم. وأول ما نعرض له في ذلك أدلته على وجود الله.

وفي منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله نجده يلفت نظرنا إلى اتجاهين كلاهما يمكن الاستدلال به على وجود الصانع.

الاتجاه الأول: وهو لجوء الإنسان إلى الفطرة السليمة التي هي مضطرة بطبعها إلى الإقرار بوجود الرب الخالق. وذلك لما تحتاج إليه النفوس من لجوئها إلى قوة عليا تستنقذ بها عند حلول المصائب بها أيّاً كانت هذه النفوس. مؤمنة أو كافرة. فإن النفس البشرية مضطرة عند حلول المصائب بها إلى الركون إلى تلك القوة العليا التي تتوجه إليها بالدعاء والاستغاثة بكشف الضر. ولقد لفت القرآن أنظارنا إلى هذا الاعتراف الفطري حيث قال تعالى في صيغة الاستفهام التقريري ﴿أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء﴾ [النمل: ٦٢][1].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٤/١٤، ١٦/١٦٥ وانظر أيضاً: العقل والنقل ٤/٩٦ ـ ١٠٤، ١١١ ـ ١٢٤ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

وجميع سلف الأمة مجمعون على أن في فطرة كل كائن ما يوصله إلى التعرّف على خالقه ويجذبه إليه ويربطه به ويشعره دائماً بحاجته إليه في وجوده وفي حفظ وجوده عليه. ولا فرق في ذلك بين الكائن الحيّ الحساس المتحرك والجمادات والنبات. بل كلها مشتركة في حاجتها إلى خالقها وفي إحساسها به وشعورها بهذه الحاجة إليه.

وشعور الإنسان بهذه القضية واضح وجليّ لكنه في غير الإنسان من بقية الكائنات الأخرى كالحيوان والنبات والجماد أخفى وأدق وأكثر غموضاً، وقد يكون العلم بها أكثر غرابة في العقل. بل إن بعض العقول لتنكر ذلك وترفضه مطلقاً. ويحرص القرآن الكريم في سَوْقِه لهذه القضية أن يقدمها للعقل البشري على سبيل الإخبار بها فقط دون أن يطلب منه البحث فيها أو محاولة كشف غوامضها، وكفاه في ذلك الإيمان بها وتصديق الرسول فيما أخبر عنها. فتارة يسوق لنا القرآن قضية إحساس الكائنات بخالقها في صورة مجملة وعامة ومطلقة كما في قوله سبحانه: ﴿ يسبّح لله ما في السموات وما في الأرض الملك القدوس العزيز الحكيم ﴾[1] وقد تأتي في صورة الفعل الماضي كما في قوله سبحانه: ﴿ سبّح لله ما في السموات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم ﴾[2].

وقد يسوق لنا القرآن نفس القضية بصورة مجملة لكنها أكثر شمولاً وعموماً كما في قوله جلّ شأنه: ﴿ وإن من شيء إلا يسبّح بحمده. ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾[3] فالآية تبيّن أن كل ما يصدق عليه أنه شيء - في السموات وفي الأرض - يسبّح بحمد ربه. ويكاد يشعر القارىء هنا بشيء من الغرابة في تقبّل العقل لهذا الحكم. إذ كيف يتأتى التسبيح من هذه الأشياء وهي لا تعقل. ولكن سرعان ما تزول هذه الغرابة عند قراءة آخر الآية: ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾ لأنهم لا يتوجهون بتسبيحهم إليك

(١) سورة الجمعة: ١.
(٢) سورة الصف: ١.
(٣) سورة الإسراء: ٤٤.

ولا إلى مخلوق، وإنما يسبّحون بحمد ربهم الذي تسبّح أنت له. وتتوجه إليه في صلاتك ودعائك. فالكل هنا يشترك في أداء هذه الوظيفة (التسبيح) ولا فرق فيها بين عاقل وغيره. ولا بين حيوان وجماد. بل تلك وظيفة مشتركة بين كل الكائنات الناطق منها وغير الناطق. ومن فضل الله على عباده أنه لم يطلب من أحد من خلقه معرفة كيف تسبّح ولا كيف تسجد هذه الأشياء، وإنما قال ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ وذلك لأنها كلها تشارك الإنسان في كونها صنعة لصانع واحد. ومخلوقات لخالق واحد. فالإنسان جزء من هذه الصنعة، وغيره من الكائنات الأخرى جزء من نفس الصنعة. وكلٌّ منها يسبّح صانعه بلغته الخاصة. فلا الإنسان يفهم عن الطير والجماد ما يقول ولا كيف يسبّح، وكذلك الطير والحيوان لا يفهمون عن الإنسان ما يقول ولا كيف يسبّح، بل الكل متوجه بلغته الخاصة إلى خالقه يسبّح بحمده ويسجد له. ولا يفقه نوع منها لغة النوع الآخر وإنما هناك المعرفة التامة والمطلقة بين كل هذه الأنواع وخالقها، فهو الذي يعلم كيف تسبّح وكيف تسجد وهو الذي فطرها على ذلك. وهو عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو، ويعلم ما في البرّ والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين.

وفي معرض آخر نجد القرآن الكريم يسوق لنا قضية إحساس الكائنات بخالقها على نحو أكثر تفصيلاً. حيث يذكر لنا أنواع الكائنات على اختلاف درجاتها ابتداءً من الإنسان وانتهاءً بالجماد ويبين لنا أن كل هذه الكائنات مشتركة في أداء وظيفة السجود لله. كما بين في الآية السابقة أن كل شيء يسبّح بحمده. قال تعالى: ﴿ ألم ترَ أن الله يسجد له مَن في السموات ومن في الأرض، والشمسُ، والقمر، والنجوم، والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب ﴾[1]. فانظر معي كيف فصّلت الآية فذكرت أنواع الموجودات كلها. فبدأت بالجماد ثم النبات، ثم الحيوان،

---

(1) سورة الحج: ١٨.

وختمت بالإنسان. ثم جاء الحكم فيها شاملاً لجميع هذه الكائنات مبيّناً أن الكل يسجد لله. وتأمل كيف ذكرت جميع الكائنات على سبيل العموم والإطلاق، أما الإنسان وحده فذكرته بأن منه من يسجد ومنه من حقّ عليه العذاب لتبينّ أن جميع الموجودات قد فطرت على معرفة خالقها ومحبته. وكلها قد عبدته وسبّحت له، أما الإنسان فلكونه الكائن الوحيد الذي وُهِبَ حاسة العقل فقد تُرِكَ له الخيار فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر.

ولو تأملنا بعض آيات القرآن الكريم في مقام آخر لوجدنا أن الخطاب فيها يتوجه إلى غير العاقل كالجماد مثلاً، وفي العُرْف البشري أن الخطاب لا يتوجه إلا إلى من يعقل معنى الخطاب ويعيه. قال تعالى آمراً الجماد ﴿يا جبالُ أوِّبي معه والطير﴾ [سبأ: ١٠]. وفي مقام آخر يقول سبحانه: ﴿إنّا سخرنا الجبال معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق. والطير محشورة كلٌّ له أواب﴾ [ص: ١٨ و١٩]، ومعلوم أن الجبال جماد وأن الجماد ـ بحسب العرف البشري ـ لا يخاطب ولا يعقل ولا يسعى. ولكن القرآن هنا لا يخاطب الجبال فقط بل يأمرها بالقيام بفعلٍ ما وهو أن تسبّح وأن تردّد مع سليمان تسبيحه لله. وتوجيه الأمر إليها يدلّ على أنها أولاً تعي معنى هذا الأمر. وثانياً تستطيع القيام بما أُمرت به، وإلا لكان توجيه الخطاب إليها نوعاً من العبث. وحاشا لله أن يكون كلامه كذلك.

والمشكلة الكبرى أمام العقل في تقبل مثل هذه الأُمور أنه قد تعود على الاعتراف بالحسيات من الأشياء كما تعود على أن ينكر ما يجهل. وهذا موقف ليس عقلياً ولا علمياً من كل الوجوه، وإنما ينبغي أن يعترف العقل بالعجز والجهل بما لا يمكنه معرفته وبما ليس في استطاعته تقبله لأن عدم علمه بالأشياء وعدم قدرته على العلم بالأشياء لا يصحّ أن يكون دليلاً على عدم الأشياء في ذاتها. لأن هناك فارقاً كبيراً بين عدم الشيء في ذاته وعدم علمنا به أو عدم قدرتنا على العلم به، وكما قالوا قديماً فإن عدم العلم ليس علماً بالعدم. وتلك هي الفجوة الكبرى بين العقل المؤمن والعقل المنكر. فإن عقل المؤمن يستطيع أن يفرّق بين كون الشيء مستحيلاً في ذاته لا يمكن تحقّقه

وبين عجز عقله عن العلم به. إيماناً بقوله سبحانه ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ [الإسراء: ٣٦]. كما أن العقل المؤمن لا يجعل نفسه مقياساً لوجود الأشياء في ذاتها أو عدمها في ذاتها كما يفعل ذلك الماديون. وإنما يعترف بأنه قد يعرف أشياء ويغيب عنه أشياء. وما يعجز هو عن معرفته فلا يكون ذلك دليلاً عنده على عدم وجود الشيء، وإنما هو دليل على عجزه عن المعرفة وجهله بها. وقد يعرف غيره من الأشياء ما لا يعرفه هو. وقد يغيب عنه الآن أشياء ثم تتّضح معالمها له بعد ذلك، وهذا من لوازم العقل ومن خصائصه فلا تتكشف له الحقائق دفعة واحدة، وإنما يحتاج الأمر في ذلك إلى معاناة وصبر وقد يلزمه إقامة الدليل ووضع المقدمات واستخراج النتائج كما هو الشأن في سائر العلوم البرهانية.

أما العقل المنكر ففي معظم أحواله تجد إنكاره للشيء ليس لدليل عقلي يستطيع بيانه. ولا لشبهة طارئة قد تزول مع تقديم البرهان على فسادها وإنما لأنه قد طبع على أن ينكر ما يجهل فيجعل معرفته بالأشياء دليلاً على وجودها. كما يتخذ من جهله بالأشياء دليلاً على عدم وجودها. وهذا هو عين السفسطة والعناد. ولو طالبته بدليل على صحة إنكاره لما وجدت لديه جواباً إلا قوله إن عقلي لا يقبل ذلك. أو إن هذا كلام لا يُعقل. وليس ذلك فيهم إلا لطبعهم على الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكارهم ما وراء المحسوسات.

ولكي يبين لنا القرآن الكريم أن إحساس الكائنات بخالقها أمر فطري فيها نجد أساليب التعبير عن ذلك قد جاءت متنوعة ومتفرقة. فمرة يخبرنا القرآن بتسبيح الجبال والطير. ومرة يخبرنا بسجود الشمس والقمر والنجوم والشجر. ومرة يخبرنا بأن الرعد يسبّح بحمده. وتنوّع أساليب القرآن في التعبير عن هذه القضية وتعدّد إسنادها إلى الكثير من الكائنات يجعلها حقيقة لا مساغ لأحد إلى إنكارها أو تأويلها بل يؤمن بها كما أخبر بها القرآن وهو لم يُكلّف بالبحث عن كيف تسجد ولا كيف تسبّح بل كفاه القرآن عن ذلك بقوله: ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾.

وكثيراً ما ينبّه القرآن الإنسان إلى حقيقة ربما غابت عن ذهن الكثيرين. وهي أن هناك نوعاً من العبودية القهرية لا يفترق فيها الإنسان عن غيره من كائنات هذا العالم. وهذه العبودية ليست مناط الإيمان أو الكفر، ولا يعلّق بها ثواب أو عقاب في الآخرة لأنه يشترك فيها المؤمن والكافر والبرّ والفاجر. قال تعالى: ﴿إنّ كل مَن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً﴾ [مريم: ٩٣]. وفي مقام آخر ينبّه القرآن إلى أن الإنسان كغيره من الكائنات الأخرى يشاركها في هذه الصفة. صفة العبودية القهرية لله. قال تعالى: ﴿ وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلاّ أمم أمثالكم ﴾ [الأنعام: ٣٨]. فالخطاب هنا للإنسان والمثلية المشتركة بينه وبين سائر الأمم المذكورة هي أن الكلً عبد لمعبود واحد. يحسّه ويشعر به ويحتاج إليه.

ولغرابة هذه الأمور الغيبية على العقل البشري نجد القرآن قد يخبرنا في مواضع منه أن الله قد كشف الحجاب عن بعض خلقه فعلمهم منطق بعض هذه الأنواع من الكائنات وتعلموا لغتها كما حكى القرآن عن سليمان عليه السلام بأن الله علّمه منطق الطير وأن الهدهد قد استعمله سليمان في تفقد أخبار سبأ ـ وقال له الهدهد: ﴿ . . . أَحَطْتُ بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين. . ﴾ [النمل: ٢٢].

كما تحدّث القرآن أيضاً عن لغة النمل وأن له خطاباً مفهوماً بين بني جنسه. وتحدّث أيضاً أن الله قد أوحى إلى بعض الحشرات وهي النحل. قال تعالى: ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر وممّا يعرشون، ثم كلي من كل الثمرات ﴾. . الآية [النحل: ٦٨ و ٦٩].

وذلك كله يبينّ لنا أن هناك مستويات متعددة للمعرفة. وإذا كانت بعض العقول تقف عند مستوى معين منها وهو الاعتراف بالمحسوسات فقط وإنكار ما عداها، فإن ذلك الموقف لا يلغي المستويات الأخرى ولا يقلّل من شأنها، بل قد تكون تلك المستويات أكثر يقينية من المستوى الحسي الذي قد يتوقف العقل عند حدوده. ولعلّ بعض الاكتشافات العلميـة التي أثبتت تخاطب

النحل وتنظيمه لبيوته بشكلها الهندسي الرائع وتوزيع وظائفها فيما بينها قد يقرب ذلك إلى العقل المعاصر فلا ينكر ما يجهل ويعلم أن وراء إدراكه هو مستوى آخر من المعرفة ربما أدركه غيره. وألا يجعل عدم معرفته بالأشياء دليلاً على عدم وجودها في ذاتها.

ومن المفيد هنا أن نبيّن أن صفة العبودية لله التي يشترك فيها الإنسان مع غيره من كائنات هذا العالم تختلف في مدلولها وفي معناهـا عن صفة العبودية التي يتميز بها المؤمن عن الكافر والتي هي مناط الإيمان والكفر. والثواب والعقاب في الآخرة. ذلك أن العبودية القهرية تعني أن الله قد عبَّد كل مخلوقاته له وذلّلها لمشيئته طوعاً أو كرهاً. كما تخبر صديقاً لك بأن الطريق الفلاني قد عبَّده المهندس فأصبح الطريق معبّداً ومذلّلاً وصالحاً للسير فيه. فهذا النوع من العبودية يسمى عبودية كونية قهرية يشترك فيها البارّ والفاجر والمسلم والكافر لأن الكل صار عبداً لله بهذا المعنى وهي من إضافة المصدر إلى فاعله. قال تعالى: ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً ﴾ ولفظ العبد هنا يعني المعبَّد لمن خلقه وعبَّده وذلّله.

أما العبودية الاختياريـة فهي بمعنى العابد لله والمعترف بعبوديته لمعبوده والمتوجه بها إلى إلّهه وخالقه. فهنا عابد ومعبود. وهناك معبَّد وهو المخلوق ومعبِّد وهو الخالق. وهذا النوع من العبودية الاختيارية هي مناط الإيمان والكفر ويعلق بها الثواب والعقاب في الآخرة وهي التي أشار إليها القرآن في الكثير من آياته، قال تعالى: ﴿بل الله فاعبد﴾ [الزمر: ٦٦]، ﴿فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾ [الزمر: ٢]، وقال سبحانه: ﴿وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلا إيّاه﴾ [الإسراء: ٢٣]، وإخلاص هذه العبودية لله هي مناط التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل وأنزلت الكتب. وبه يتحقق إيمان المرء بأنه لا إلّه إلا الله. ومن فضل الله على عباده أن الأمور التي تشتد حاجة العباد إليها وتتوقف حياتهم ديناً ودنيا على وجودها فإن الله تعالى يسوقها إلى عباده سَوْقاً عاماً ويجود بها على عموم عباده بلا عناء ولا مشقة. وذلك كحاجة عباده إلى الهواء والماء. فلما كانت حاجتهم إلى الهواء أشد كان الكل يحصل عليه بلا

أدنى مشقّة ولا تعب. وكذلك الماء. وهما أهم عنصرين لوجوده والحياة واستمرارها.

وكذلك الأمر بالنسبة لما يخصّ العباد ويعرّفهم على خالقهم. فإن هذا من أشد ما يحتاج إليه العباد لصلاح حالهم واستقامة دنياهم. ولذلك كانت دلائل ربوبيته واضحة لكل عقل، وآيات ألوهيته مبثوثة في كل جزئية من صنعته وكانت دلائل الربوبية عامة ومتنوعة ومناسبة لكل مستويات البشر ومختلفة حسب اختلاف حظهم من التعقّل والتفكّر وحظهم من الثقافة والتحضّر أو البداوة والبساطة.

ومعلوم أن النفوس بطبعها أسبق إلى الاعتراف بالرب الخالق من الاعتراف بالإله المعبود، وذلك لعلم النفوس بحاجتها وفقرها إلى من يحميها وتلوذ إليه عند نزول المصائب قبل علمها بحاجتهم إلى الإله المعبود الذي تتوجه إليه بالعبادة دون غيره.

وهذه طبيعة مركوزة في كل نفس مؤمنة أو كافرة، والنفوس تحسّها بطبعها وتشعر بها وإن غابت عنها في بعض الأحيان لسبب طارىء فسرعان ما تجد نفسها مضطرة إلى اللجوء إليها عند الشدائد. ولو لم تكن النفوس مفطورة على هذه المعرفة لما تطلعت إليها بل لم تكن مطلوبة لها.

وهذه الفطرة هي التي أخبر عنها الرسول بقوله: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه» ويقدم لنا ابن تيمية أدلة كثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها كما أخبر بذلك الرسول ويبيّن ذلك من وجوه كثيرة.

الأول: أن الإنسان قد يجد نفسه في بعض الأحيان يحصل لديه كثير من المعتقدات والإرادات التي منها الحق والباطل والضار والنافع وفي مجال ترجيح رأي أو معتقد على آخر نجده مدفوعاً بفطرته إلى ترجيح ما فيه منفعته ودفع ما فيه مضرّته، فيرجح الصدق على الكذب والحق على الباطل كما يميل

بطبعه إلى طلب الأكل عند الجوع والماء عند العطش. وفي هذا دليل كافٍ على أن في فطرة كل إنسان قوة تقتضي اعتقاد الحق وإرادة النافع، ومن هنا كانت كل نفس مفطورة على الاعتراف بالصانع والإقرار به استجابة لما هي مركوزة عليه من طلب كل ما هو حق والاعتراف به[1].

الثاني: قد يطرأ على بعض الناس ما يفسد فطرتهم فيحتاجون في ذلك إلى ما ينير لهم السبيل ويوضّح لهم الطريق كالتعليم مثلاً. ولذلك بعث الله الرسل وأنزل الكتب ليكمّل بها الفطرة ويذكرها إذا فسدت بما هي مركوزة عليه من طلب الحق. والطفل حين ولادته لا يكون لديه تعقّل لمثل هذه الأمور لأن الله يقول: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾ [النحل: ٧٨] ولكنه يولد وفي فطرته قوة تقتضي ذلك الحق وتطلبه، وتزداد هذه القوة الفطرية لدى الطفل بحسب ما يستطيع تحصيله من العلوم النافعة. وكلما ازداد الطفل علماً وإرادة ازداد معرفة بخالقه ومحبة له. وهذا دليل على أن النفوس مفطورة على الاعتراف بها[1].

الثالث: لا شك أن النفوس يحصل لها من العلوم بحسب ما تكتسبه منها من الخارج الحسي، وإذا لم يكن في كل نفس قوة تقتضي معرفة هذه العلوم لما استطاعت أن تعلم شيئاً منها، ولعلّ أكبر دليل على ذلك أننا لو قمنا بمحاولة لتعليم الحيوانات لما حصل لها من العلوم ما يحصل لبني آدم مع أن السبب في الموضعين واحد. وفي هذا دليل واضح على أن في النفوس قوة لطلب الحق وترجيحه على غيره. ومن هنا نستطيع أن نفهم السر في أن أسلوب القرآن في الاستدلال على وجود الله جاء في صورة التذكير والتنبيه وفي كل هذا دليل على أن الفطرة السليمة كافية في وجوب الإقرار بالصانع[2].

الرابع: إذا لم تكن الفطرة كافية في ذلك وكان لا بدّ من معلّم

---

(١) العقل والنقل ٤/ ٨٣ مخطوط رقم ١٨٢ عقائد تيمور.

(٢) نفس المصدر: ٨٤.

ومرشد من خارج ذاتها فإننا نجد في كل نفس ما يدفعها إلى قبول الحق ورفض الباطل مما يعرض لها من خارج ذاتها. وفي هذا دليل على أن فطرة كل إنسان مركوزة على الاعتراف بالحق[١].

الخامس: أن كل نفس إذا لم يعرض لها مُصلِح ولا مُفسِد من خارج ذاتها فإننا نجدها تطلب ما ينفعها وتحاول أن تدفع عنها ما يضرّها. والدليل على ذلك أننا نجد الطفل مدفوعاً إلى لبن أمه بفطرته ما لم يحصل له مرض يمنعه من ذلك. ومعنى هذا أن حبّ الإنسان لما ينفعه مركوز فيه، ولا شك أن حبّ العبد لربه مفطور فيه أعظم مما فطر فيه من حبه للبن أمه. وفي هذا دليل على أن النفس مركوزة على طلب الحق النافع[٢].

السادس: أنه لا يمكن للنفس أن تكون خالية عن الشعور بخالقها وعن الإحساس بوجوده، وذلك لأن كل نفس لا بدّ أن تكون مريدة وشاعرة. وما دامت النفوس لا تكون إلا مريدة فلا بدّ لها من مراد تحسّه وتطلبه وتحاول الوقوف عليه. وكل نفس لها مرادات كثيرة ومتنوعة غير أنها على كثرتها وتنوعها لا بدّ أن تنتهي إلى مراد واحد تكون إرادتها له لذاته لا لغيره. وهذا لا يكون إلا الله. فهو الذي تريده القلوب وتطلبه النفوس. يقول ابن تيمية: «وبذلك يعلم أنه لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وأن كل مولود وُلِدَ على محبة الإله. ومحبته تستلزم معرفته. فعلم أن كل مولود ولد على محبة الله ومعرفته وهو المطلوب[٣].

ويربط ابن تيمية في تناسق عجيب بين هذه المعرفة الفطرية التي نبهنا إليها القرآن وبين الميثاق الذي أخذه الله على عباده أزلاً حين ﴿ أشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنّا عن

---

(١) نفس المصدر.
(٢) نفس المصدر: ٨٥.
(٣) العقل والنقل: ٨٦/٤.

هذا غافلين. أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرّيّة من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ [الأعراف: ١٧٢ و١٧٣].

فالله قد أشهد المرء على نفسه أزلاً بهذه المعرفة الفطرية. ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار. لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقرّ به واعترف. وكما يقولون فإن الإقرار سيد الأدلة.

وقول الخليقة «بلى شهدنا» هو إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرّين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك. وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة. فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم. وإشهادهم على أنفسهم. وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده. ولهذا قال سبحانه مذكّراً لهم بذلك الإقرار: ﴿أن تقولوا إنّا كنا عن هذا غافلين﴾ أي كراهة أن تحتجّوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار. لأن هذا لم يغفل عنه بشر، بل هو من الأمور الضرورية التي لم تخلُ منها نفس فطرها الله. بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التي قد يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة. فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها في كثير من الأحيان لشبه قد تطرأ على عقله أو لبْس في الدليل. بخلاف الاعتراف الفطري بربوبية الخالق. فإنه علم ضروري لازم لكل نفس.

ولهذا كان أسلوب القرآن في آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر ﴿لعلّهم يتذكرون﴾، ﴿إن في ذلك لذكرى﴾، ﴿إنما أنت مذكّر﴾، ﴿إن هذه تذكرة﴾، ﴿فهل من مُدَّكِر﴾.

فجميع هذه الآيات تضع الإنسان مباشرة أمام هذه التساؤلات التي لا مناص له إزاءها من الإقرار والتسليم بمقصودها وهو الاعتراف بالخالق.

وهي أدلة سمعية وفي نفس الوقت عقلية وشعورية ونفسانية. لا يسع العقل السليم إلا أن يسلم بها. ولا الإحساس إلا الشعور بمضمونها. ولا

النفس إلا الرضى والتسليم بها.

ثم إن القضايا التي تطرحها هذه الآيات أمام الإنسان هي قضايا عقلية لا بدّ أن يطرحها كل إنسان على نفسه من حين لآخر، كما أنه لا بدّ له من الإجابة عليها بصورة أو بأخرى. وفي معرض إجابته على كل هذه التساؤلات يجد نفسه مضطراً إلى الاعتراف بوجود الله. ومن هنا فلا نجد هناك ضرورة إلى اللجوء إلى أدلة المتكلمين والفلاسفة التي تثير الشك أكثر مما تدعو إلى اليقين ما دامت فطرة الإنسان ووجوده كافيين في ذلك ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ [الروم: ٣٠].

الاتجاه الخارجي:

الاتجاه الثاني: ويمكن أن نسمّيه بالاتجاه الخارجي وهو التأمل في الآفاق أعني بذلك الاستدلال على وجود الله من خارج نفس الإنسان، وهنا يلفت القرآن نظرنا إلى التأمل في ذلك الكون الفسيح وما فيه من الآيات الظاهرة في دلالاتها على وجود الله. والاستدلال بالآيات أدلّ على المقصود من الاستدلال بالأقيسة والبراهين. ولهذا كانت أدلة القرآن تتجه كلها إلى الاستدلال بآياته الكونية على وجوده.

وتنقسم هذه الأدلة إلى نوعين: أقيسة. وآيات.

الأقيسة:

فالأقيسة لا تدلّ إلا على معنىً مطلق كلي غير متعين وغير موجود في الخارج. فإذا قيل هذا محدَث وكل محدَث فلا بدّ له من محدِث. أو كل ممكن فلا بدّ له من واجب. فإن النتيجة التي تؤدي إليها مقدمات هذا القياس هي إثبات واجب قديم. لكنها لا تدل على ذاته ولا على عينه. وهذا التصور العقلي لا يمنع من وقوع الشركة فيه. بل ما زال الأمر في معرفته يحتاج إلى دليل آخر لا يمكن معرفته عن هذا الطريق.

وهنا فلا بدّ من اللجوء إلى دليل الآيات التي نبّهنا إليها القرآن والتي

أودعها الله هذا الكون وأخذ يذكّر الإنسان بها من حين لآخر. فهي التي تدل على عينه.

ويربط ابن تيمية بين هذين الاتجاهين برباط عجيب حين يجعل الاتجاه الثاني «الخارجي» محتاجاً في صحته إلى الاتجاه الأول «الداخلي»، وذلك لأن الاستدلال بالآيات مشروط بالمعرفة السابقـة والإقرار السابق بربوبية الخالق. لأنه لو لم تعرف عينه لما عرف أن هذه الآية المعينة تستلزم هذا الصانع المعين.

وهنا نجد أن المعرفة الفطرية السابقة شرط في صحة الاستدلال بالآيات وأنها هي التي تهدي المستدل على ذات الخالق بحيث يميز بينه وبين غيره.

يقول ابن تيمية: «وهذا شأن الحق الذي يطلب معرفته بالدليل. فلا بدّ أن يكون مشعوراً به في النفس حتى يطلب الدليل عليه أو على بعض أحواله. وأما ما لا تشعر به النفس أصلاً فليس مطلوباً لها البتة»[١].

الآيات:

وفي معرض الاستدلال بالآيات الكونية على وجود الله نجد القرآن يضع أمام الإنسان أكثر هذه الآيات دلالة وأظهرها وضوحاً في الاستدلال وهي آية الخلق من العدم. وأول سورة نزلت من القرآن ذكرت الإنسان بقضية الخلق قالت: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق ﴾ فذكرت الخلق مطلقاً ومقيداً لتذكر الإنسان في جميع أحواله أن هذا الخلق لا بدّ له من خالق. ثم ذكرت خلق الإنسان من علقة ليكون الإنسان نفسه هو الدليل الذي يستدل به على خالقه. وهذا أيضاً دليل فطري يعلمه كل إنسان من نفسه ويذكره كلما تذكر بني جنسه[٢]. ولكون آية الخلق أقوى أنواع الآيات

(١) العقل والنقل: ٨٦/٤.
(٢) مجموع الفتاوى: ١٦٢/١٦.

دلالة على الخالق كان القرآن في كثير من آياته يضع أمام العقل الإنساني هذه التساؤلات في صورة الاستفهام التقريري.

﴿ أم خلقوا من غير شيء. أم هم الخالقون ﴾؟ [الطور: ٣٥].

﴿ أو لا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يكُ شيئاً»؟[مريم: ٦٧].

﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾؟[الإنسان: ١].

فآية الخلق فطرية وظاهرة للعقول يمكن أن يستدل بها على الخالق. وفي نفسها من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل.

ويرى ابن تيمية أن آية الخلق وحدها كافية في الاستدلال على وجود الله وليست هناك حاجة إلى القول بأن الخلق أو الحدوث لا يعرف إلا بالاستدلال على حدوث الأعراض أولاً ثم ملازمتها للجواهر ثانياً ثم القول بأن الجواهر لما لازمت الأعراض وهي حادثة كانت حادثة أيضاً. وهذا مسلك المتكلمين. فإنهم لجؤوا إلى طريقة الأعراض وملازمتها للجواهر والتزموا في ذلك مقدمات طويلة ومعقدة أوقعتهم في الاضطراب والحيرة. وآية الخلق أو الإحداث أو الاختراع كما أسماها ابن رشد صفة بيّنة بنفسها بحيث يستدل بها على غيرها ولا يستدل بغيرها عليها.

فأيّهما أظهر للعقول: الاستدلال بالخلق على الخالق. أو اللجوء إلى طريقة المتكلمين في ذلك.

إن أدلة ابن تيمية على وجود الله تمتاز بوضوحها وبداهتها في نفسها ومع ذلك فهي أدلة عقلية برهانية لا يمكن معارضتها بدليل عقلي برهاني قاطع. وهي أكثر ملاءمة للنفوس والعقول ولجميع الناس عامّتهم وخاصتهم.

* * *



- منهج القرآن في التوحيد
- الموقف الفلسفي
- موقف علماء الكلام
- نقد مناهج المتكلمين في الإلٰهيات

منهج القرآن في التوحيد

يرى عامّة المتكلمين أن التوحيد ينقسم إلى ثلاثة أنواع فيقولون:

١ ـ هو واحد في ذاته لا قسيم له.
٢ ـ واحد في صفاته لا شبيه له.
٣ ـ واحد في أفعاله لا شريك له.

وأشهر هذه الأنواع الثلاثة هو النوع الأخير المسمى عندهم «توحيد الأفعال» بمعنى أن خالق العالم واحد، ويحتجون على ذلك بما يذكرونه من دليل التمانع وغيره. وأدلة المتكلمين على التوحيد مطلوبها إثبات هذا النوع[١].

ومعظم علماء السلف وعلى رأسهم ابن تيمية يذهبون في إثبات التوحيد إلى منهج آخر حيث يقسمون التوحيد إلى نوعين:

الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن رب العالم وخالقه صانع واحد. وليس اثنين. وهو الرب سبحانه الذي جبلت الفطر على الاعتراف به والخضوع له.

الثاني: توحيد الأُلوهية بمعنى أن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحد من خلقه، وفي هذا النوع يتحقق معنى قولنا لا إلّه إلاّ الله.

أما النوع الأول (توحيد الربوبية) فقد اعترف به المشركون وجبلت على

---

(١) الرسالة التدمرية: ١٠١.

الإقرار به جميع الفطر كما سجل القرآن اعتراف مشركي العرب بذلك وإقرارهم به ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله ﴾ [لقمان: ٢٥]، ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله﴾ [الزخرف: ٨٧].

فجميع المشركين كانوا يقرّون بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه. ومع إقرارهم بربوبيته لم يخرجوا عن مسمى الشرك لأنهم لم يحققوا معنى قول المسلم: لا إلّه إلّا الله الذي يتضمنه النوع الثاني «توحيد الألوهية» الذي هو قطب رحى القرآن، والذي لأجله جاءت الرسل وأنزلت الكتب وعليه يكون الثواب والعقاب، وبه يتحقق إخلاص الدين لله(١).

فتوحيد الألوهية هو دعوة كل رسول إلى قومه من لدن آدم إلى محمد عليه السلام. فقد كان كل رسول يقول لقومه: اعبدوا الله ما لكم من إلّهٍ غيره. وبه أمر الرسول أن يقول ﴿قل إني اُمِرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين﴾.

وبه خوطب الرسول بقوله تعالى: ﴿ فاعبد الله مخلصاً له الدين ﴾ وبقوله: ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلّا نُوحي إليه أنه لا إلّه إلّا أنا فاعبدون﴾ [الأنبياء: ٢٥] وبقوله: ﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا، أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون﴾ [الزخرف: ٤٥] والذي يتدبر آيات التوحيد في القرآن الكريم يجدها كلها تدور حول تقرير هذا النوع من التوحيد لأنه مناط الإيمان ولا يتحقق إيمان المرء إلّا بالإقرار به قولاً وعملاً. ولهذا كان ﷺ يقول: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إلّه إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا منّي دماءهم وأموالهم».

ولما كان توحيد الألوهية هو مناط الإيمان بالله ورسوله كان لا بد أن يعنى القرآن بتقريره والبرهنة عليه بالأدلة العقلية والبراهين الصحيحة. لأن

---

(١) منهاج السنة: ٦٢/٢ ط بولاق، رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية: ٢٦٠ ضمن مجموعة شذرات البلاتين ط أنصار السنّة المحمدية.

الشرك الذي وقع في جميع الأمم كان في هذا النوع. فإن عامة مشركي الأمم كانوا مقرّين بالصانع ويعترفون بتوحيد الربوبية. ولكنهم مع إقرارهم بربوبيته قد أشركوا بعبادته غيره. وكان ما عابه مشركو العرب على محمد «أن جعل الآلهة إلٰهاً واحداً» وقالوا له: «إن هذا لشيء عجاب».

ولا شك في وجوب الإيمان بتوحيد الربوبية إلا أنه ليس كل الواجب وليس هو مناط الإيمان والكفر ولا مناط التوحيد والشرك. وليس بمجرد الإقرار به يكون المرء موحداً.

وتوحيد الربوبية هو ما سمّاه المتكلمون بتوحيد الأفعال، بمعنى أنه لا شريك له فيها، وهو الذي أنهى المتكلمون عقولهم في تقريره والاستدلال عليه، وظنوا ـ خطأً ـ أنه التوحيد الذي بعثت به الرسل وأُنزلت الكتب وأنه الذي يتعلق به حد التوحيد والشرك، وخلطوا في ذلك بين معنى الربوبية، ومعنى الألوهية، فجعلوا معنى الإلٰهية القدرة على الاختراع، واعتقدوا أن الإلٰه هو القادر على الاختراع، وجعلوا هذا أخصّ صفات الإلٰه(1).

ولقد أخطأ المتكلمون في معرفة حقيقة التوحيد وفي الطرق التي سلكوها في تقرير هذا التوحيد، ولم يقدّروا أدلة القرآن حقّ قدرها. ولما ظنوا أن مجرد الاعتقاد في توحيد الربوبية كافٍ في حقيقة التوحيد أخذوا يستدلون على ذلك بأدلة لا ترقى إلى تقرير التوحيد كما جاءت به الرسل وكما أراده الله من عباده، وحملوا الآية الكريمة: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] على أن هذا دليل التمانع يستدلّون به على إثبات التوحيد.

ويرى ابن تيمية ـ موافقاً في ذلك ابن رشد ـ أن الآية ليست مشتملة على دليل التمانع، لأن دليل التمانع الذي يتحدثون عنه هو امتناع صدور العالم عن ربّين خالقين له، فظنوا أن الآية مسوقة لنفي الشركة في الربوبية، وصار كلٌّ منهم يذكر في ذلك طريقاً غير طريق صاحبه. والآية ليست مسوقة

---

(1) العقل والنقل: ٣٢١/٤ مخطوط.

لنفي التعدّد في الربوبية لأن هذا لم يذهب إليه أهل الشرك، بل هي مسوقة لنفي التعدّد في الألوهية، ونفى أن يكون هنـاك من يستحق العبادة من دون الله، لأن توحيد الربوبية كان معترفاً به من جميعهم فليسوا في حاجة إلى تقريره، وإنما هم في حاجة إلى بيان أن من أقرّوا بربوبيته وحده يجب أن يعبد وحده.

ومقصود القرآن هو توحيد الألوهية، وهو متضمن لتوحيد الربوبية من غير عكس، ولهذا قالت الآية: ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾.

ولم تقل لو كان فيهما إلهان، لأن الفرض المقدر هو آلهة كثيرة تعبد مع الله[1] كما كان واقع المشركين.

وابن رشد في مناقشته للمتكلمين لا يفرّق بين نوعي التوحيد كما فرق بينهما ابن تيمية وخاصة في مناقشة هذه الآية.

ولهذا بنى كل مناقشته معهم على أن الآية مسوقة لنفي التعـدّد في الربوبية وإن كان يختلف عنهم في جهة الدلالة على ذلك كما هو موضّح في مناهج الأدلة وهذا عكس ما ذهب إليه ابن تيمية.

ولهذا كان الفساد الذي نفته الآية عند ابن رشد هو عدم وجود العالم على حالة الفساد، أما عند ابن تيمية فهو الفساد المترتب على وجود آلهة كثيرة تُعبَد من دون الله، فهو يفسّر الفساد بأنه ضد الصلاح الذي فيه سعـادة البشر، وهذا لا يكون إلا بتوجه جميع القلوب إلى إلّه واحد تألفه فتخضع له، وتنهى إليه محبتهم وغايتهم، ومن هنا كان كل عمل لا يقصد به وجه الله غير نافع، وكانت أعمال المشركين كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف، وكسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً.

وما دامت الفطرة مركوزة على الإقرار بالصانع فليس هناك إلّه سواه،

---

(١) العقل والنقل: ٣١٤/٤ مخطوط.

لأنه ليس هناك من يستقل بالإبداع والاختراع غيره.

وابن تيمية يوافق ابن رشد على أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع، ولكنه ينكر نقد ابن رشد لدليل التمانع، ويرى أنه دليل صحيح دالٌّ على مطلوب المتكلمين في نفي أن يكون هناك ربّان خالقان للعالم، إلا أنه ليس دليل الآية.

وفي الاستدلال على نفي التعدّد في الأُلوهية تجد ابن تيمية يستدل بالآية الكريمة: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ [المؤمنون: ٩١] فالآية قد نفت أن يكون لله ولد يتقرب إليه بعبادة هذا الولد وفي هذا نفي لتأليه الوسائط بين الله وعباده، ثم نفت أن يكون هناك آلهة أخرى تعبد على سبيل الشركة معه، لأنه لو كان هناك من يستحق العبادة معه لكان الأمر لا يخلو من أحد احتمالين.

الأول: أما أن يكون كل إله قادراً فيتحقق الفرض الأول وهو قوله: ﴿ إذاً لذهب كل إله بما خلق ﴾ وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم[1].

الثاني: أن يكون أحدهم قادراً دون الآخرين وهنا يصدق الفرض الثاني وهو قوله: ﴿ ولعلا بعضهم على بعض ﴾ ومعلوم أن ذلك لم يقع، فدلّ ذلك على امتناع أن يكون هناك إله قادر، وآخر عاجز، ولو فرض وقوع ذلك لكان القادر هو الإله دون بقية الآلهة، وعند ذلك يستحق العبادة وحده دون غيره.

فالآية تضمنت لازمين كلاهما منتفٍ بالمشاهدة، وانتفاء كل واحد منهما يدل على أنه ليس هناك إلاّ إله واحد يعبد دون سواه.

وهذا هو مطلوب الآية، والمقصود من التوحيد الذي بعثت لأجله الرسل. والقرآن قد استعمل في نفي الشركاء لله في العبادة الأمثال المشاهدة أمام الإنسان وعليه أن يستعمل في ذلك قياس الأولى بالنسبة لله.

---

(١) العقل والنقل: ٣٢١/٤ - ٣٢٧.

﴿ضرب لكم مثلاً من أنفسكم. هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ﴾ [الروم: ٢٨] ومعلوم أن مملوك الرجل لا يكون شريكه بحال ما، فإذا كان هذا شأن الإنسان مع عبده ـ ولله المثل الأعلى ـ فلماذا يجعلون عبيد الله ومخلوقاته شركاء معه في عبادته.

ثم يضع القرآن أمامنا دليلاً آخر في نفي التعدد في الأُلوهية ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وما لهم فيهما من شرك وما له منهم من ظهير، ولا تنفع الشفاعة عنده إلّا لمن أذن له ﴾ [سبأ: ٢٢ و٢٣].

فالآية توجه إلى المشركين هذا السؤال:

هل الذين عبدتموهم من دون الله، يملكون مثقال ذرة في السموات أو في الأرض على سبيل الاستقلال أو على سبيل الشركة؟

وهل عاون أحد منهم في خلق السموات والأرض؟

ولحصول العلم لديهم بنفي ذلك نجد القرآن يعمد إلى نفي قضية أخرى ربما كانت سبباً في وقوع الشرك في هذا العالم، فيقول لهم، إن الشفاعة لا تقبل عنده إلا لمن أذن له في ذلك، فينفي بذلك دعواهم في شركهم بأنهم قالوا: ﴿ما نعبدهم إلّا ليقربونا إلى الله زلفى ﴾ [الزمر: ٣].

فالذي لا يخلق لا على سبيل الاستقلال ولا على سبيل الشركة لا يستحق العبادة وإذا كانوا هم مقرّين بالرب الخالق، فالآيات تبيّن لهم أن الرب القادر، والضار النافع، هو الذي يجب أن يعبد لا غيره.

وعلى هذا النحو من البساطة والهدوء يقدم ابن تيمية أدلة القرآن على توحيد الأُلوهية وهي أدلة عقلية وشرعية، ومع ذلك هي فطرية مناسبة لجميع العقول، فليس إثبات التوحيد محتاجاً إلى استعمال هذه الألفاظ المجملة التي أوقعت المتكلمين في الاضطراب، والقرآن قد استغنى عن ألفاظ المتكلمين بأنه

أحد صمد. لم يلد. ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحـد.

وعلى ذلك فإن جميع آيات القرآن تجري على ما هي عليه، فليست هناك آية أو صفة يناقض ظاهرها وحدانية الله تعالى، لأن منهج ابن تيمية في الوحدانية هو منهج القرآن وليس منهج المتكلمين المستلزم لنفي الصفات وسوف نعرض فيما يلي المـوقف الفلسفي ممثلاً في رأي أرسـطو والكندي والفارابي وابن سينـــا وندع للقارىء الكريم أن يقارن بفكره الثاقب بين منهج القرآن فيما عرضنا له ومنهج الفلاسفة ليدرك حقيقة الفرق بين المنهجين.

* * *

الموقف الفلسفي

(أ) موقف أرسطو من مبدإ التوحيد

تركزت آراءُ أرسطو عن الميتافزيقا في مقالة اللام وكتاب ما بعد الطبيعة بصفة عامة، ورغم اختلاف موقف الشرّاح والمفسرين حول آراء أرسطو في الميتافزيقا إلا أن هناك نقاطاً أساسية تشكل الموقف الأرسطي من الميتافزيقا هذه النقاط هي جوهر الفلسفة الأرسطية حول الله وصفاته وعلاقته بالعالم.

فالعالم كما يرى أرسطو قديم (مادته وصورته)، وكذلك حركة العالم قديمة وليست بحادثة، لأن الحركة عنده تحدث في زمان، والزمان قديم لأنه مكوّن من آنات؛ والآن وسط بين الماضي والمستقبل، وكل آن لا بدّ أن يكون مسبوقاً بماضٍ سبقه وله قبل، ويليه مستقبل يأتي بعده. وهـذا هو معنى الزمان، ومن هنا كان قدمه، ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا كان الزمان مقياس الحركة وقد ثبت قدمه فإن الحركة أيضاً تكون قديمة لملازمتها له.

والحركة في نظر أرسطو لا يمكن تعليلها تعليلاً مقبولاً ما لم نقل بمحرك أول له صفة الثبات بحيث يحرّك ولا يتحرك، وعن هذا المتحرك الأول فقط تنشأ حركة الأشياء، ويكون هو سبباً في تحركها، وهذا المحرّك الأول هو الله. وفعل الله عنده ليس هو الخلق والإيجاد وإنما هو التحريك وهذا التحريك هو صلة الله بالعالم في نظر أرسطو. فهي صلة تحريك وتحرّك وليست صلة خلق وإبداع، لأن قضية الخلق من العدم لم تعرفها فلسفة أرسطو على الإطلاق.

وهذه الحركة التي تمثل صلة الله بالعالم ليست حركة فاعلية بمعنى أن المحرّك الأول يباشر تحريك العالم بنفسه وإنما هي غائية، بمعنى أن العالم هو الذي يتحرك عشقاً منه ورغبة في أن يحيا حياة تشبه حياة المحرّك الأول له. فهي حركة شوق وعشق تصدر عن العالم يحاول بها أن يتشبه بحياة المحرّك الأول، ومن هنا فإن أرسطو لم يثبت فاعلاً موجباً للعالم، وإنما أثبت له علّة أولى يتحرك العالم نحوها شوقاً في التشبّه بها.

وقد وضع أرسطو مجموعة من الخصائص والصفات التى رآها ضرورية الوجود لهذا المحرّك الأول وأهم هذه الخصائص هي:

١ ـ الثبات وعدم التحرّك؛ لأنه لو تحرك لاحتاج إلى محرّك آخر من خارج ذاته، ولتسلسل الأمر في ذلك إلى ما لا نهاية، ويرى أرسطو أن كل متحرك ناقص بنفسه كامل بحركته. والأول كمال محض لا يطرأ عليه النقص ولذلك فهو ليس بمتحرك.

٢ ـ أنه فعل محض، فليس فيه شيء بالقوة، إذ لو كان فيه شيء بالقوة لاحتاج إلى من يخرجها إلى الفعل. وكون العالم قديماً يأبى ذلك. ومن هنا كان المحرّك الأول أزلياً وأبدياً ولا يطرأ عليه التغيير بحال ما.

٣ ـ وهو واحد بالماهية والعدد؛ لأنه لو كان متعدداً لداخله الإمكان بوجه ما، ولأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شيءٍ يخصّه وشيء يشترك فيه مع غيره، وما به الاشتراك مع الغير يختلف عمّا يقع به التمييز عن ذلك الغير، فيداخله التركيب وذلك باطل في حقه.

٤ ـ وهو بسيط في ذاته غير مركب، فلا أجزاء له، لأن كل مركب لا بدّ أن يكون متناهياً، والمتناهي لا يملك قوة التحريك لغير المتناهي.

٥ ـ وهو ليس بجسم؛ لأن الجسم مركب من أجزاء والمحرّك الأول لا أجزاء له.

٦ ـ وهو عقل محض، فيعقل ذاته، وهو بذلك يكون عاقلاً وفي الوقت

نفسه يكون معقولاً، وهذا لا يؤدي إلى الكثرة في ذاته ولا ينال من بساطته في شيء، ومع أنه عقل محض فإن أرسطو يصرّح بأنه لا يعقل غيره، لأنه لو عقل غيره لكان منفعلاً عنه ومتأثراً به، وهـذا يؤدي إلى التغير وطـريان الإمكان عليه، والفرض أنه فعل محض لا مكان فيه للإمكان، ويحاول أرسطو أن يدفع ما قد يطرأ على الأذهان من شبهه النقص الواردة نتيجة قوله بعدم عقل الأول لغيره، فيوضّح لنا أن جهله بالأشياء ليس نقصاً فيه، فإن بعض الأشياء أفضل لها ألّا تبصر بدلًا من أن تبصر، «فالعقل الإلهي إنما يعقل ذاته ولا يعقل غيره البتة»، ويعلّل أرسطو ذلك بأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلال، وقد رفض ابن سينا هذا الموقف صراحة لأن التعقّل ولو للغير من شأنه أن يزيد العقل قوة.

٧ ـ وهو لا ضدّ له، ولو كان هناك ضد له لتعاقبا على القابل لهما.

٨ ـ وهو عاشق ومعشوق، يعشق ذاته وهي معشوقة له، وهو كذلك معشوق للعالم، يتجه إليه العالم كعلّة وغاية له يسعى نحوها ليتشبّه بها.

وهذه الخصائص التي وضعها أرسطو للمحرّك الأول تعتبر عنده صفات ذاتية فيه وليست مضافة إليه من شيء خارجي.

وأهم الصفات التي تخصّ قضية الوحدانية عند أرسطو أنه يجعل الأول بسيطاً في ذاته من كل وجه، وهو واحد بالماهية والعدد، وهو لا ضد له[1].

وأرسطو بذلك يشير إلى وحدة المحرّك الأول من ناحيتين.

الأولى: أنه واحد في ذاته بمعنى أنه غير مركب من أجزاء حسيّة، ولا من معانٍ عقلية مضافة من خارج ذاته (فهو بسيط من كل وجه، وهو واحد بالماهية).

---

(١) انظر في ذلك: كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، مقالة اللام ترجمة أبو العلا عفيفي (في مجلة كلية الآداب مايو سنة ١٩٣٧ م)، شرح مقالة اللام لابن سينا (ضمن شرح ما بعد الطبيعة)، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ١٨٧ ـ ١٨٩ طبعة أولى، وانظر أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوي ص (١ ـ ١١) مكتبة النهضة العربية المصرية سنة ١٩٤٧ م.

الثانية: أنه واحد في فعله، فلا ضدّ له، وفعله هنا ليس هو الخلق والإبداع وإنما هو التحريك للعالم فقط. وتحريكه للعالم ليس فعلاً صادراً عنه يتوجه به عن قصد وإرادة نحو العالم وإنما هو حركة شوقية يقوم بها العالم نحو معشوقه. وكلام أرسطو في هذه القضية يحتاج إلى شيء من النظر ليس من الجانب الديني فقط ولكن من الناحية الفلسفية المجردة.

ذلك أنه لم يجعل للمحرّك الأول علاقة بالعالم إلا من حيث إنه محبوب ومعشوق له، والأجرام كلها تتحرك نحوه للتشبّه به وليس من حيث هو مبدع لها أو مُحدِث لحركتها من عدم. ومعلوم لدى العقلاء أن المعشوق الذي يتحرك إليه عاشقه للتشبّه به لا يكون هو المبدع الخالق لحركة عاشقه وإنما يكون علة غائية لحركة عاشقه وليس علّة فاعلية له. فهو من هذه الناحية لم يثبت فاعلاً للعالم ولا خالقاً لحركته ولا لأعيانه. وأرسطو يصرّح في أكثر من موضع بأن المحرّك الأول لا يفعل شيئاً ولا يعلم شيئاً ولا يريد شيئاً.

وإذا كان بعض أتباع أرسطو في شروحهم له يدّعون أن أرسطو قال بأن المحرّك الأول خالق للحركة ومبدع لها. فعلى فرض صحة هذا الرأي. فإن المحرّك الأول يكون فاعلاً لما هو شرط في وجود الأفلاك وليس فاعلاً ولا مبدعاً لأعيانها وأجرامها، بل يكون فاعلاً لعرض من أعراضها. وهي الحركة التي صرّح بأنه لا قوام للعالم بدونها. وهذا من أبعد الأمور عن كونه مبدعاً للعالم. خاصة بعد أن خصص هذه الحركة بكونها حركة شوقية. كحركة المأموم للتشبه بالإمام.. وعلى تقدير صحة هذا التفسير من أرسطو فإن الأمر ما زال في حاجة إلى إجابة على السؤال التالي. إذا كان المحرّك الأول قد أوجد حركة الأفلاك. فمن الذي أوجد أعيانها وأبدع أجرامها. وألّف بين أجزائها؟. وكلمة المبدع الأول التي تتردد كثيراً في كتب أتباع أرسطو والمشائين لا نجد لها مدلولاً عندهم. لأن المبدع هو مبدع الأجرام بأعيانها وأعراضها وحركاتها. فهو مبدع للجواهر والأعراض معاً وليس للأعراض فقط وأرسطو وأتباعه يقولون بأن عمل المحرّك الأول هو تحريك الأجرام فقط وليس خلقها

من عدم، وتحريكه للأجرام ليس بفعل صادر عنه ولكن بحركة عشقية تصدر عن الأجرام. وتصور أرسطو للمحرّك الأول على النحو السابق قد جعل الخالق في نظره مجرد فكرة عقلية لا جود له في الواقع الحسي. فهو عنده عقل محض. يفعل ذاته ولا يعقل غيره البتة. لأنه لو عقل غيره لأصابه شيء من التعب والكلال، ومن ناحية أخرى فهو عنده معطّل عن الفعل، فهو لا يخلق ولا يفعل شيئاً منفصلاً عنه.

ولقد انتقل هذا التصور العقلي المجرد من أرسطو إلى الفكر الإسلامي وتأثر به بعض الفلاسفة المسلمين ابتداءً من الكندي إلى ابن رشد على اختلاف بينهم في ذلك، وحين ترجمت الفلسفة اليونانية ووقف فلاسفة الإسلام على آراء أرسطو في الإلهيات وعرفوا ما بينها وبين الدين الإسلامي من تناقض كان عليهم أن يقوموا بمحاولة للتوفيق بين هذه الآراء الأرسطية وبين ما تلقاه المسلمون عن نبيّهم حول الذات الإلهية وصفاتها، وأعتقد أن هذه المحاولة قد بدأت من الكندي - فيلسوف العرب الأول - ومرت بكلٍّ من الفارابي وابن سينا وابن رشد مع تفاوت الموقف فيما بينهم قُرباً أو بعداً من الموقف الديني.

فالكندي يجعل أول صفات الله أنه واحد بالبدء وبالذات، لأنه لو كان هناك أكثر من إله خالق مبدع لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعمّهم، وهو كونهم جميعاً فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحالٍ ما، فيكون كلٌّ منهم مركباً من شيء يشترك فيه مع غيره، وشيء يختص به وحده.

والعقل يقضي بأن كل مركَّب يحتاج ضرورة إلى مركِّب من خارج ذاته. ولا يمكن أن يتسلسل الأمر في ذلك إلى غير نهاية. ولذلك وجب القول بفاعل واحد أول غير مركب. وهذا الدليل الذي ارتضاه الكندي للبرهنة على توحيد الله، ليس من الصعوبة أن تتلمس أُصوله في مذهب أرسطو. ذلك أن أرسطو قد صرّح في أكثر من موضع بأن المحرّك الأول واحد بالماهية واحد بالعدد، لأنه لو لم يكن كذلك لكان مركباً من شيء يخصّه ويتميز به عن غيره

وشيء يشترك فيه مع ذلك الغير. فيكون مركباً من شيئين والغرض أنه بسيط من كل وجه.

ولا شك أن عدم التعدّد في الخالقين أمر يعتقده كل مسلم ويذعن له. غير أن أدلة الكندي ليست شرعية بقدر ما هي أرسطية.

(ب) الفارابي وابن سينا

لقد وضّح الفارابي موقفه من هذه القضية في كتابه (فصول الحكم) وشرح تصوره لقضية التوحيد في مجموعة من الصفات فقال:

واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّماً له وكان داخلاً في ماهيته وهو مُحال.

وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولاً له.

وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام، مقدارياً كان أو معنوياً. وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود. فهذا أقدم بالذات في الجملة[1].

واجب الوجود بذاته، لا جنس له، ولا فصل له. ولا نوع له. ولا نِدَّ له.

واجب الوجود لا مقوِّم له، ولا موضوع له، ولا عوارض له، ولا ليس له[2].

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابي في ذلك، فإن ابن سينا يعتبر تلميذاً

---

(١) انظر الجمع بين رأي الحكيمين طبعة السعادة ص ٢٩ ـ ٣٠ سنة ١٩٠٧ م.
(٢) انظر فصول الحكم للفارابي ص ١٣١ طبعة الخانجي (ضمن مجموعة رسائل الفارابي).

وفيّاً للفارابي، فهو قد أخذ عن الفارابي معظم آرائه ونمّاها وشرحها وأضاف إليها، ومن هنا فإن تصوّر ابن سينا لا يختلف عن تصوّر الفارابي لمعنى الوحدانية، وكلاهما لا يختلف كثيراً عمّا وجدناه لدى أرسطو فيما سبق.

وآراء ابن سينا حول إثبات وجود الله وحول تصوّر الوحدانية قد وضعها في أهم كتابين له في هذا الشأن وهما: الإشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

ففي إثباته لوجود الله نجده يقول في الإشارات(١) مثبتاً لواجب الوجود: كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب الوجود له في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته. الواجب وجوده من ذاته، وهو القيّوم.

وإن لم يجب لم يجز أن يقال هو ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً. بل إن قرن باعتبار ذاته فشرطه مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً. أو مثل شرط وجود علته صار واجباً.

وإن لم يقرن شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث. وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع.

ويصل ابن سينا من وراء هذه التقسيمات إلى إثبات أن كل موجود «إما واجب بذاته. وإما ممكن الوجود بحسب ذاته».

ومن خصائص الممكن أنه ليس وجوده له من ذاته بأولى من عدمه. فإن صار أحد هذين الممكنين (الوجود والعدم) أولى. فلحضور شيء خارج عن ذاته جاءه من غيره.

ثم ينبّه ابن سينا قارئه إلى علاقة الواجب بالممكن بأنها علاقة عليَّة. فالعالم عنده جملة لمعلولات كل واحد منها محتاج في وجوده إلى علته الواجبة. وما دام آحاد العالم معلولة وهو مركب من هذه الآحاد. فإن جملة العالم في

---

(١) القسم الثالث من الإشارات ص ٤٤٧ ط دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ م.

حاجة إلى علتها الواجبة التي تستمد منها وجودها. يقول ابن سينا موضحاً ذلك: «إشارة: كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولاً، للآحاد، ثم للجملة، وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها... وكل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات... احتاجت إلى علة خارجة عنها... فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود لذاته»[1].

والذي يتأمل إشارات القسم الثالث والرابع من إشارات ابن سينا يجدها تدور في معظمها حول إثبات عدة أمور:

أولاً: تقسيم الوجود إلى واجب وممكن.

ثانياً: أن جملة العالم مركبة من آحاده.

ثالثاً: أن آحاد العالم ممكنة في ذاتها.

رابعاً: بما أن آحاد العالم ممكنة. فجملة العالم كلها ممكنة كذلك لأن جملته مركبة من آحاده.

خامساً: بما أن جملة العالم ممكنة. فالعالم ممكن ويحتاج إلى علة وجوده وهو الواجب الوجود.

وهذا الكلام قد وضّحه الرازي في شرحه للإشارات وأخذه السهروردي عن ابن سينا وأشار إليه في (التلويحات)[2] حيث قال: لما كان كل واحد من الممكنات يحتاج إلى العلة فجميعها محتاج. لأنه معلول الآحاد الممكنة. فيفتقر إلى علة خارجة عنه... واجبة الوجود».

كما قررها الآمدي في أبكار الأفكار ودقائق الحقائق وهما من أهم كتبه. وسلك فيهما مسلك ابن سينا في تقسيم الوجود إلى ممكن وإلى واجب وأن

---

(١) الإشارات ص ٤٥٣.

(٢) انظر التلويحات لوحة رقم ٤٦ وما بعدها مخطوط رقم ١٠٨ حكمة وفلسفة بدار الكتب المصرية.

جملة العالم وهي ممكنة تحتاج إلى علة وجودها وهو واجب الوجود[1].

وهذه الطريقة في إثبات واجب الوجود تكون صحيحة لو فسّروا الممكن بأنه ما يجوز عليه الوجود تارة والعدم تارة أخرى. أما ما ذهب إليه ابن سينا من تقسيم الوجود إلى ممكن في ذاته وواجب في ذاته، أو إلى واجب بذاته وواجب بغيره، فلا يصح لهم على هذا التقسيم لا إثبات واجب بنفسه ولا إثبات ممكن في نفسه يدل على وجود الواجب.

ذلك أن تفسيرهم الممكن بأنه ما كان واجباً لغيره أو ما كان وجوده مستمداً من واجب الوجود يجعل الممكن واجباً بغيره لم يزل. ثم إذا كان الممكن يتوقف وجوده وعدمه على واجب الوجود فلماذا لا يكـون الممكن واجب الوجود كذلك لأن ما يتوقف وجوده على وجود الواجب وعدمه على عدمه كان واجباً مثله. وليس في العقل ما يمنع ذلك أو يحيله، لأن تفسيرهم لممكن يعني أنه الشيء الذي إذا نظرت إليه باعتبار ذاته فإنه لا يستحق وجوداً ولا عدماً ولا بدّ له من أحدهما إذا نظرت إليه باعتبار غيره. والتقدير أنه موجود. فيكون وجوده واجباً له من غيره والوجود الواجب ولو بالغيـر لا يمكن عدمه. وعلى هذا التقدير فإن الممكنات لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه ما دام وجودها واجباً لها من الغير. وهذا يؤدي إلى القول بأبدية العالم.

ومن جهة أخرى فإن سبب وجود الممكنات هو واجب الوجود بذاته. وهي لازمة عنه. لأن الفرض أنها موجودة متوقفة على وجوده هو. فهي من لوازمه. ولازم الواجب بذاته يمتنع عـدمه لأن عـدم اللازم يـوجب عدم الملزوم. فلو قلنا بعدم الممكنات وهي لازمة للواجب للزم عن ذلك عدم الواجب الذي قالوا به. وعدمه ممتنع لأن وجوده ذاتي له فعدم لازمه يكون ممتنعاً لذلك وإذا كان عدمها ممتنعاً فلا يكون حينئذ ممكناً بل يكون واجباً.

---

(١) انظر أبكار الأفكار ١/١٦٨ ـ ١٦٩ مخطوط رقم ١٩٥٤ علم الكلام دار الكتب المصرية.

ولقد بيّن ابن سينـا أن الممكن إن قرن بذاته شرط صار ممتنعاً أو واجباً كما سبق وإن لم يقرن به شرط بقي على حالة الإمكان بمعنى أنه لا يكون موجوداً ولا معدوماً. وهذا التقسيم لا يصح عقلاً إلا عند من لم يفرّق بين ماهية الشيء ووجوده. فعلى رأي ابن سينا يكون هناك ذات ممكنة مغايرة لوجودها. وأن تلك الذات يمكن أن توجد تارة وأن تعدم تارة أخرى. وهذا لا يصح حتى على رأي مَن قال من المعتزلة بشيئية المعدوم، فهذا التفسير لا يصح الاستدلال به إلا بعد أن يثبت أن في الخارج ذاتاً ممكنة مستقلة عن ماهيتها العقلية ومغايرة لها في الوجود. وهذا لم يثبت لأنه من المعلوم أن وجود الماهية لا يتحقق إلا بوجود الأعيان من الخارج. ولو قدّر وجودها ذهنـاً فليس كل ما يقدّره الذهن ممكناً يتحقق وجوده خارجاً. فليس هنـاك شيء من الخارج يسمى ممكناً وإنما ذلك كله فرض عقلي لا دليل على صحته وابن سينا قد بدأ حديثه في هذه القضية بقوله: «كل موجود إذا نظرت إليه. .» فجعل كلامه كله وارداً على الموجود في الخارج وليس على ما يقدّر في الذهن أو يتصور في العقل. فالتناقض ظاهر في إيراد هذه التقسيمات على المـوجود الممكن. لأنه ليس في خارج العقل إلا الموجود المتحقّق وجوده حسّاً وواقعاً.

ولو دقّقنا نظرنا في قول ابن سينا عن الممكنات. . بأنه إذا لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث، وهو الإمكان، لوجدنا أن صفة الإمكان لا تتحقق للممكن إلا إذا لم يقرن به شرط الوجود أو شرط العدم، ومعلوم من الواقع أن الممكنة حسب تصوره لا بدّ أن يقرن بأحد شرطي الوجود أو العدم. فإذا لم تكن له صفة الوجود ثانية إلا في حال تجرده عن هذين الشرطين والواقع أنه لا يتجرد مطلقاً عن الاقتران بأحدهما. فإنه حينئذ لا يكون ممكناً أبداً، بل لا بدّ أن يكون إما واجباً وإما ممتنعاً لاقترانه الضروري بشرط أحدهما، وحسب تفسير ابن سينا فإنه يكون قد جعل ما لا يمكن عدمه ـ بسبب اقترانه بشرط الوجود ـ واجباً سواء جعله واجباً بنفسه أو واجباً بغيره، وما كان واجباً ولو بالغير لا يكون ممكناً فوصف الممكنات في

حال وجود واجب الوجود ممتنع. والحق أن واجب الوجـود أزلي الوجـود وأبديه. فيلزم على رأيهم هذا امتناع وصف العالم والأفـلاك بأنها ممكنـة محدثة.

وإضافة إلى ما سبق فإن هذا التفسير لا يستقيم مع رأي ابن سينا في القول بقدم الأفلاك. لأنها عنده قديمة لم تزل. فكيف يستقيم هذا مع قوله بأنها ممكنة لم تزل. فأحد القولين يبطل القول الآخر. ولا بدّ له من أحدهما.

ولقد وجّه الرازي نقداً صحيحاً في كثير من جوانبه إلى هذه الطريقة. وأشار في كتابه «نهاية العقول»[1] إلى كثير من الأسئلة التي لم يجد لها جواباً عند ابن سينا ولا غيره. فإن طريقة الإمكان والوجوب تقوم عندهم على أساس أن الممكن لا بدّ له من سبب خارجي يبرزه إلى الوجود أو يبقيه على العدم. فيقول لهم الرازي: هل العلم بحاجة الممكن إلى سبب وجوده علم ضروري. أو استدلالي. ولا يمكن دعوى الضرورة في ذلك. لأن العقل يعرف الفرق الواضح بين قولنا إن الواحد نصف الاثنين وإن العلم بذلك ضروري. وقولنا إن الممكن يحتاج إلى سبب وإن العلم بذلك ليس ضرورياً. وأشار الرازي إلى أن أكثر العقلاء يجوِّزون وقوع الممكن بلا سبب. ولو كان العلم بذلك ضرورياً لما خالفه فيه أحد. وإذا علمنا أن الممكن عند الفلاسفة يتناول القديم والحديث، فإنه على ذلك لا يمكنهم إثبات الواجب إلا بعد إثبات الممكن الذي يقبل الوجود والعدم. وهذا الممكن لا يثبتونه إلا بإثبات الحادث الذي وجد بعد أن لم يكن والحادث يستلزم إثبات القديم. والقديم عند الفلاسفة صفة لا تختصّ بالواجب وحده بل قد تطلق على الممكن أيضاً لأنه عندهم ممكن لم يزل. فهم بذلك لم يثبتوا واجباً تختص به صفة القدم حتى يكون سابقاً على الممكن في وجوده ولو سبقا بالرتبة ليصحّ للعقل أن يقبل كيف يصدر الممكن عن الواجب. بل جعلوهما متسـاويين في القـدم رتبة وزماناً.

(١) مخطوط رقم ٧٤٨ دار الكتب المصرية ص ٧٨ وما بعدها.

ولم يتميز الواجب عند الفلاسفة إلا بأنه بسيط غير مركب لأن المركب يفتقر إلى أجزائه وما افتقر إلى أجزائه لم يكن مركباً. ومعلوم أن هذا النوع من الافتقار الذي أشاروا إليه ليس افتقار مفعول إلى فاعله ولا افتقار معلول إلى علة كما هو واضح في افتقار المحدَث إلى محدِث. وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى عجز هذه الطريقة في الاستدلال عن إثبات الصانع وأنه موجود. وبين تناقض هذه الطريقة وقصورها في الاستدلال(١). وقال: إن هذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج إلى إبطال. وأشار إلى أن غاية هذه الطريقة إثبات واجب الوجود، ولكن لا يمكن نفي كونه جسماً إلا على طريقتهم في التوحيد التي يلزم عنها نفي الصفات الإلٓهية الواردة في القرآن، كما أن هذه الطريقة مبنية على إبطال القول بالعلل والمعلولات التي لا نهاية لها. ولا يمكنهم القول بذلك مع قولهم بثبوت حوادث لا أول لها. لأنهم يقولون بنفي علل لا نهاية لها. وإذا صحّ ذلك منهم فلماذا يقولون بحوادث لها نهاية مع أنها معلولات لعلل ملازمة لها. أليس أحد القولين يبطل القول الآخر.

مفهوم التوحيد عند ابن سينا:

يقرر ابن سينا مفهومه لمعنى التوحيد في كثير من كتبه وخاصة رسائله الصغيرة ونخصُّ منها رسالته الأضحوية. وفي كتاب الإشارات يقول: إن الأول لا جنس له ولا فصل له ولا حدّ له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها، ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوِّماً له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكمّ(٢).

وفي مواضع أخرى من الإشارات يبيِّن ابن سينا أن واجب الوجود واحد لا شريك له، ويشرح معنى هذه الوحدة على نحو ما نجده لدى

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٥٣ ط دار المعارف سنة ١٩٥٨.
(٢) الإشارات ٣ - ٥٣ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٨ م.

أرسطو، حيث يقول: إن واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد، ولكن قد ثبت بالدليل وجوده وإذن فهو متعينّ، وتعينه إما أن يكون لأنه واجب الوجود لذاته أو لغيره؛ فإن كان لذاته كان واحداً لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها في فرد واحد.

ويشير ابن سينا في كثير من الكتب والرسائل الصغيرة إلى بعض الخصائص والصفات التي وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات لله تعالى ثم يتأوّل بعض آيات القرآن لكي توافق هذه التصورات العقلية التي ورثها عن أرسطو.

فواجب الوجود لا إمكان فيه بوجه ما، وإنما هو واجب الوجود من كل وجه.

وهو ثابت غير متغيّر، وهو أزلي وأبدي لأن وجوده من ذاته.

وهو بسيط لا تركب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تركب من جزءين أو أكثر لوجب أن تكون أجزاؤه متغايرة في نفسها ومغايرة له، أي للكل الذي تركب من أجزاء. وهذا تصور باطل.

ووجوده عين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكان إما جزءاً للماهية أو خارجاً عنها. وهذا تصور يؤدي إلى المحال في حقه.

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثّر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الكمّ، لأن كل جسم محسوس لا بدّ أن يشترك مع غيره في بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخرى، وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها، وهذا يؤدي إلى التركيب وقد ثبت فساده في حق واجب الوجود.

وبعد أن يستعير ابن سينا كل هذه التصورات العقلية المجردة من أرسطو حول ذات الله وحقيقته يصرّح لنا في أكثر من موضع بأن هذه الطريقة

في إثبات الوحدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولاً في العقل حين يقول: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف[1].

ويتّضح من مقارنة موقف الكندي والفارابي وابن سينا في تصورهم للوحدانية بموقف أرسطو مدى تأثر هؤلاء الفلاسفة بتصوّر أرسطو للمحرّك الأول. فهم قد نقلوا الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرّك العالم وحاولوا أن يطبقوها على الله مع شيءٍ من التوفيق بين هذه التصورات العقلية المجردة وبين الصفات الحقيقية التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم.

والذي يلفت النظر هنا أن تصورهم للوحدانية كان يحمل نفس المعنى الذي أشرنا إليه في موقف أرسطو. وهو وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركبها من أجزاء، ووحدة الفعل أو الأثر. وإذا كانت علاقة المحرّك الأول بالعالم عند أرسطو تقتصر على تحريك العالم فقط فإنها عند فلاسفة الإسلام قد تجاوزت مجرد التحريك إلى الخلق والإيجاد من العدم، على نحو يختلف فيما بينهم في ذلك فإن بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسّر بها صدور العالم عن الله[2]، وبعضهم لا يأخذ بها.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدي فإن موقف القرآن كان على النقيض من ذلك. فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله واقعاً وحقيقة متعينة موجودة وثابتة في نفس المؤمن به، فهو

(١) انظر في موقف ابن سينا: الإشارات ٣، ٥٣ ـ النجاة ٣٧٤ طبعة الكروي سنة ١٣٣١ هـ؛ عيون الحكمة لابن سينا طبعة إستانبول ص ٥١، رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا ص ٤٤ طبعة دار الفكر العربي.
(٢) كالفارابي وابن سينا.

حيّ قيّوم، خالق رازق، مُحيي ومُميت ومع كل شيء في كونه، يجيء يوم القيامة والملك صفّاً صفّاً، وهذه المعاني قد تلقّاها المسلم عن الرسول فآمن بها واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الله وجوداً خارجاً عن التصور العقلي ومستقلاً عنه، ومن هذا الإحساس بالوجود الخارجي لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلى ذات خارجة عنه ومستقلة في وجودها عن مجرد التصوّر الذهني، ومن هذه الذات المتعينة في الخارج الحسي يستمد المؤمن الرغبة في لقاء الله أو الخوف منه.

فليس وجود الله مجرد فكرة عقلية طارئة على الذهن، ولا هو تصوّر عقلي لا مدلول له خارج العقل. ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير كان لا بدّ من التوفيق بينهما كما سبق.

النمط الأول: ويتمثل في الفكر اليوناني الوافد إليهم وما حمله من تصورات أرسطية عن المحرّك الأول للعالم.

النمط الثاني: ويتمثل في النصوص القرآنية وما تحمله من صفات الله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة في النفس وليس مجرد تصوّر عقلي كما هو الشأن لدى أرسطو.

ولقد قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلالها للقرآن ظاهراً مقروءاً هو نصيب الجمهور والمناسب لعقولهم، ويعتبرون أن هذا الظاهر رمز ومثال فقط للمعنى الحقيقي الباطن وراء هذا الظاهر، وجعلوا الوحي رمزاً لمعانٍ لا يستطيع الجمهور أن يتقبلها عارية عن هذا اللون من التمثيل الذي يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقد تحولت لغة الأنبياء على يد الفلاسفة إلى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد، أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعنى على أنه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ولكنه لا يعبّر في حقيقته عن المعنى المراد، ولقد أشار ابن سينا إلى ذلك صراحة حين قال: فالمشترط على النبي أن يكون كلامه رمزاً ولفظه إيحاءً كما يذكر أفلاطون

في كتاب النواميس أنّ مَن لم يقف على معاني رموز الرسول لم ينل الملكوت الإلهي[1].

لقد وضّح ابن سينا موقفه من قضية التوحيد حين أشار إلى أن موقف القرآن منها لم يكن إلا تشبيهاً صرفاً، وما كان يمكن غير ذلك حتى تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرهم، وفصّل القول في ذلك في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» حيث يقول:

«ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع، موحداً مقدساً عن الكمّ والكيف، والأين والمتى، والوضع والتغيّر، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمّي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصحّ الإشارة إليها أنها هناك ممتنع إلقاؤها إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلاً. ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ولم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصّل».

وعلى هذا النحو يصوّر لنا ابن سينا مذهبه في التوحيد وتصوره لمعنى الوحدانية ولا يجد القارىء صعوبة لكي يدرك ما في هذا التصوّر من أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلاً: فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدين القيّم. المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة؟ وأين الإشارة إلى الدقيق من المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالِم بعلم قادر بالذات أو قادر بقدرة واحد على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة...

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا ص ٨٩.

ولعمري لو كلف الله تعالى رسولاً من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم. . . لكلفه شططاً وأن يفعل ما ليس في قوة البشر» ويصل ابن سينا إلى القول بأن ظاهر الشرائع ليست حجة في هذا الباب مطلقاً.

(جـ) نقد الموقف الفلسفي

لقد تصور الفلاسفة معنى الوحدانية على أنها تعني البساطة وعدم التركيب من أجزاء تتكون منها الذات الإلٓهية، كما تصورها أحياناً على أنها تعني وحدة الفاعل في العالم، ولا شك أن هذا التصور العقلي متأثر بما في عالم الشهادة من مفاهيم إنسانية حاول الفلاسفة أن ينزِّهوا الله عنها، ونحن لا نشكّك في نوايا الفلاسفة المسلمين أو عقائدهم فهذا أمر موكول إلى الله، إلا أن هذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة قد فرض على الفلاسفة موقفاً يتنافى مع الموقف الديني المتمثّل في تصوير القرآن الكريم لهذه القضية، ذلك أن الفلاسفة قد تصوروا الذات الإلٓهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجوداً خارجياً ومستقلاً عن التصوّر العقلي، فعندهم أنه «معقول الذات. . .» وما كان هذا حكمه فهو عاقل لذاته، فهم لم يفهموا الوحدانية على ما جاءت في القرآن بمعنى نفي الشريك لله في عبادته. ونفي أن يكون هناك ندٌّ أو ضد له في الوجود. بل ذهبوا في تفسيرها إلى أنها تعني البساطة وعدم التركب في ذات الله. فجعلوه ماهية بسيطة معقولة في الذهن. مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى تحقّق الوجود الخارجي واستقلاله عن التصور العقلي، فذاته مجردة وبسيطة، فهو واحد من كل وجه، فهو في ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها. «ولا جنس له. ولا فصل له. ولا نوع له»[٢].

هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله تعالى التي وصف نفسه بها، وقد

---

(١) الإشارات ٣ ـ ٥٣.

(٢) انظر في ذلك فصول الحكم للفارابي من المجموع ١٢٣ ـ ١٣٩ والإشارات ١٣ ـ ٥٣ والنجاة ٣ ـ ٣٦٩ ـ ٣٨٣.

فسروا الصفات الإلٰهية الواردة في القرآن بأنها أعراض أو أبعاض وقالوا لو اتصف الله بها للزم من ذلك التركيب والافتقار وكلاهما محال، ومن هنا قالوا بنفي الصفات. ومعلوم أن القرآن قد اكتفى في وصف الله بالوحدانية بأنه أحـد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحـد.

والفلاسفة قد بنوا مذهبهم في وحدة واجب الوجود على حجتين:

الأولى: أنه لو كان هناك إلٰهان واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي هو تمام الماهية. وامتاز كلٌّ منهما عن الآخر بما يخصّه تحقيقاً لمعنى الإثنينية. ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز والافتراق. فيكون واجب الوجود مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق، والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب.

الثانية: أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتاز كلٌّ منهما عن الآخر بما يخصّه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص. وهذا باطل هنا. وذلك لأن المشترك والمختص إن كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجـوب عارضـاً للواجب أو معروضاً له. وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً للواجب. وهذا محال. لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب.

وإذا كان أحدهما لازماً للآخر لم يجز أن يكون المشترك علة للمختص لأنه حيث وُجدت العلة وجد المعلول. فيلزم أنه حيث وُجد المشترك وُجِد المختص. والمشترك في هذا وذاك، فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك وما يختص بذاك في هذا.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو:

كيف يستقيم هذا التصوّر التجريدي لمفهوم الله عند الفلاسفة مع ما وَصَف الله نفسه به في القرآن من أنه خالق قادر. وفعّال لما يريد واستوى على عرشه ويجيء يوم القيامة؟

أليست هذه الصفات تؤدي إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء؟!!

ثم أليست هذه صفات تؤدي إلى التركيب ـ ولو في الذهن ـ وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافي البساطة؟.

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذه التساؤلات أن القرآن جاء ليخاطب الجمهور بما يفهمون مقرباً إليهم ما لا يفهمون بضرب الأمثلة المقرّبة للأفهام. فهذه الصفات ليست حقيقية وإنما هي أمثلة حسيّة للعوام لكي يفهموا معنى الخطاب الإلّهي وفي حقيقة الأمر فإن الله عندهم عاقل لذاته ومعقول لذاته، وعلى هذا التفسير فقد نفوا جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواؤُهم وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق وعاشق ومعشوق.

ولا بدّ أن نفرّق هنا بين ما يمكن أن يتصور في الذهن وبين ما يوجد في الخارج، فليس كل ما يتصوره الإنسان في ذهنه يمكن تحققه خارجاً. والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل ممكناً يجوز أن يتحقق وجوده في الخارج. وليس الأمر كذلك.

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقّاً فيمكن مَعارضة حجتهم بنظيرها. فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التي يشترك فيها الواجب والممكن. لأنه من المعلوم أن كل واحد من الوجودين (الواجب والممكن) يمتاز عن الآخر بخصوصيته. مع أنهما يشتركان في مسمّى الوجود ويلزم على أصلهم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وهم يرفضون ذلك.

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة والمعاني المشتركة التي لا توجد إلا في الذهن.

وحقيقة الأمر أن الشيئين الموجودين في الخارج لم يشرك أحدهما الآخر في شيء ما من خصائصه لا في وجوده ولا في ماهيته. وإنما تقع المشاركة بينهما في المعاني الكلية المطلقة. وهذه المعاني المطلقة والكلية لا توجد في الخارج بحال من الأحوال. وإنما يتصور وجودها في الأذهان فقط، أما في الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك بين شيئين. وإنما تقع الشركة بينهما في المعنى المقصود ذهناً وعقلاً فقط.

ولو تنبّه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي الحسّي لعلموا أن الوجود يكون عامّاً وخاصّاً: فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا في الأذهان فقط. أما في الخارج فلا يكون إلا خاصّاً ومتحققاً في أفراده وهذا لا تقع فيه الشركة بحال. بل يختص كل فرد مما يطلق عليه مسمى الوجود بما يخصّه من ذلك الوجود. فالفلاسفة قد اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، وتوهموا أن كل ما يمكن تصوّره عقلاً يجوز أن يتحقق خارجاً، وبنوا على هذا التصوّر أن قالوا بنفي جميع الصفات الإلّهية عنه تعالى، وتأوّلوها على معنى السلب والإضافة أو ما هو مركب منهما. وقالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له، ولا متى، وفسّروا علمه بمعنى عدم الجهل. وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم في الصفات. وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التي اعتمدوها في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته.

والأدلة التي استدلوا بها على مذهبهم في التوحيد لا تصلح دليلاً على وحدانية الله وإنما يستدل بها على وحدة الواجب العقلي الذي أثبتوه. وفرق كبير بين مطلوب الأنبياء من قضية التوحيد ومطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ويحاول ابن سينا أن يجد لمذهب الفلاسفة في التوحيد إشارة ولو خفيّة في القرآن فيتساءَل مع نفسه:

«فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحض الذي يدعو إليه هذا

الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة[1]».

«وهل هو عالم بالذات أو بعلم. قادر بالذات أو بقدرة»[1].

«وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. تعالى الله عنها. أنه «لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل»[2].

«ولو كلَّف الله رسوله أن يلقي حقائق هذه الأُمور إلى الجمهور لكلَّفه شططاً. ثم هبك الكتاب العزيز جاء على لغة العرب في الاستعارة والمجاز فما قولهم في الكتاب العبراني وقد جاء تشبيهاً كلمة»[3].

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن «هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنىً واحداً مثل آيات المجيء والإتيان»[4].

هذه النصوص توضّح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به في التوحيد ويمكن أن نلخِّص مذهبه في ذلك فيما يلي:

أولاً: لم يرد في القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد في ذلك بيان مفصل.

ثانياً: لم يفصّل القرآن القول في علاقة الذات بصفاتها. ولا وضّح القول في: هل هو عالم بالذات أو بعلم. قادر بالذات أو بقدرة.

---

(١) الرسالة الأضحوية ٤٨.
(٢) الرسالة الأضحوية ٤٥.
(٣) الرسالة الأضحوية ٤٩.
(٤) الرسالة الأضحوية ٤٧.

ثالثاً: لم يبيّن لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلاً للكثرة. أم هو واحد على كثرة أوصافه.

رابعاً: إن حقائق هذه الأُمور لا يجوز الإفضاءُ بها إلى الجمهور. والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون مقرِّباً إليهم ما لا يفهمون بالرمز والمثال، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله تقريباً للأفهام ولذلك فلا يحتجّ به في هذه القضية.

ولو تأملنا المقالات التي أوردها ابن سينا في رسالته الأُضحوية ليستدل بها على صحة مذهب الفلاسفة في قضية التوحيد لوجدنا أنها ليست عقلية ولا شرعية، وإنما هي من بنات أفكار الصابئة واليونان.

فما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذي قال به هو والفلاسفة المشّائين، كلام صحيح. ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقاً، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه، بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم.

وصحيح ما ذهب إليه ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن إشارة إلى ذلك التصوّر للتوحيد، وهذا دليل واضح على بطلان مذهب ابن سينا والفلاسفة، ولو كان حقّاً ما ذهب إليه هؤلاء لكانت الرسل أسبق منهم بالإشارة إليه.

وقول ابن سينا: هل هو عالم بالذات أو بعلم، قادر بالذات أو بقدرة. فهذا كلام مبتدع في دين الأنبياء، ولم نكلّف معرفة ذلك، ثم هو كلام مجمل. فإن الذات التي لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم، وإن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها، إنما هو تقدير ممتنع تحققه في الخارج. فلا يكون وجودها إلّا على سبيل الفرض الذهني والتقدير العقلي فقط. أما أن تكون هناك في الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم، فهذا ما لا وجود له، ولا

يصحّ ذلك عند أصحاب العقول الصريحة. ولفظ الذات إذا أُطْلِقَ، فإنه يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات. لأن كلمة ذات تعني الصفة والموصوف معاً، فيقال ذات كذا، أي صاحبته.

أما قوله: «هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة». فهذا تلبيس على عقول الناس. وابن سينا وأصحابه يطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيراً للسامع عنها. والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التي وصف الله نفسه بها. وإطلاق هذه الألفاظ القبيحة مثل التركيب والتجسيم لا يفيد شيئاً، لأنّا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان وإن هي إلاّ أسماءٌ سمّيتموها أنتم وآباؤكم».

وتنزيه الرب عن صفاته تحقيقاً لمعنى الوحدة التي أرادوها كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول: «اسجدوا للرحمن»، فقالوا منكرين «وما الرحمن». ومعلوم أن الاسم العلم لم ينكره أحد، ولو كانت أسماؤه أعلاماً مجردة ولا تدل على صفات مشتقة منها، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار، وإنما أنكر هؤلاء الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن نفى جميع الصفات مدّعياً أنها تنال من وحدانيته.

وما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن قد ورد تشبيهاً كله، واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية، فإن هذا لا يفيد شيئاً، بل هذا من أعظم الحجج على نفاة الصفات، وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد. لأنه من المعلوم أن موسى جاء بالتوارة قبل بعثة محمد ولم يأخذ عن محمد شيئاً.

وكلٌّ من عرف حال محمد، آمن بأنه لم يأخذ عن موسى شيئاً ولا عن أهل الكتاب وإنما جاء مصدقاً لما معهم من الحق. فإذا أخبر محمد بمثل ما أخبر به موسى، وكان الرسولان من عند مرسِل واحد من غير تواطؤ فيما

بينهما، كان هذا دليلاً على صدق كلٍّ منهما فيما أُرسل به من الصفات الإلٰهية.

وإذا أخبر الرسول العربي بما في التوراة من الصفات، كان ذلك دليلاً على أن ما فيها من الصفات مما يوافق القرآن، ليس مما كذبه أهل الكتاب.

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء واحدة.

ومعلوم أن تصوّر وحدانية الله تعالى على هذا النحو الذي ذهب إليه ابن سينا، لا أصل له في كتاب ولا سنّة، وهما مصدرا الاعتقاد وقطب الرَّحى في ذلك الأمر الأهم. وسوف نرى أن موقف القرآن ومقصوده من التوحيد على غير ما أراده الفلاسفة وتصوروه بعقولهم كما أنه يختلف أيضاً عن موقف علماء الكلام ومقصودهم كما سترى في المبحث التالي.

* * *

موقف علماء الكلام

ا ـ المعتزلة ومنهجهم في الصفات الإلهية

جعل المعتزلة أصول مذهبهم خمسة أصول: العدل، التوحيد، القول بالمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنفاذ الوعيد.

ولكي تسلم لهم هذه الأصول الخمسة عمدوا إلى النصوص الخاصة بها فتأولوها على مذهبهم. فلكي يسلم لهم مذهبهم في «العدل» أنكروا القضاءَ الأزلي، الذي عبر عنه القرآن بقوله: ﴿وكلَّ شيءٍ أحصيناه في إمام مبين﴾ [يس: ١٢] وقوله ﷺ: ما من نفس إلا وقد كتب مقعدها من الجنة ومقعدها من النار... الحديث. وأنكروا أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وقالوا: إنها مخلوقة للعبد على سبيل الاستقلال الكامل عن قدرة الله وإرادته ومشيئته، وأن الشرور والمعاصي التي يضج بها هذا الكون ليست مرادة لله، لأنها قبائح والله تعالى لا يريد القبائح لأن إرادة القبيح قبيح، والله منزه عن ذلك.

وهم في فهم هذه القضية قد خالفوا أهم قاعدة بني عليها دين المسلمين وهي: «ما شاءَ الله كان وما لم يشأ لم يكن» وأن كل شيءٍ فهو مخلوق لله تعالى لأنه: ﴿خالق كل شيءٍ﴾ ثم عمدوا إلى النصوص التي احتج بها «الجبريّة» أنصار «جهم بن صفوان» فتأولوها ليسلم لهم مذهبهم في خلق أفعال العباد[1].

(١) انظر في أفعال العباد عند المعتزلة: الملل والنحل ١ ـ ٦٦ طبعة الأزهر سنة ١٩٦٦ تحقيق محمد بن فتح الله بدران.

«والمعتزلة» في تفسيرهم للعدل الإلهي جعلوا حكمة الله قاصرة على مجرد الثواب والعقاب على أفعال العباد، وليس الأمر كذلك، فإن حكمة الله في أفعال العباد خيرها وشرها تتسع دائرتها لتشمل النظام الكوني كله من خيره وشره وما فيه صلاح أمره، وما يشتمل عليه ذلك النظام من وسائل تؤدي إلى غايات مقصودة وحكمة مطلوبة قد تعجز عقولنا عن إدراك وجه الحكمة فيها على سبيل التفصيل.

فتفسير أفعال العباد يجب ألا يكون قاصراً على مجرد الثواب والعقاب بل يجب أن تكون النظرة إليه أكثر شمولاً واتساعاً.

وإذا كان المعتزلة قد ارتضوا هذا المذهب في أفعال العباد فإن الجبرية ومال إليهم الأشاعرة قالوا بالجبر المطلق، وإن كان الأشاعرة قد أتوا بنظرية الكسب توفيقاً بين الرأيين إلا أن هذه النظرية ليست في التحليل الأخير إلا تفسيراً جديداً لمذهب الجهم في الجبر، وبين المعتزلة والجبرية كانت آيات أفعال العباد مجالاً لتأويل الفريقين، كل حسب مذهبه ورأيه في الجبر والاختيار[1].

وإذا كان الخطب في أفعال العباد قاصراً على طرفي الجبر والاختيار فإنه قد بلغ مداه في الآيات التي تتحدث عن الصفات الإلهية بين المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، فالمعتزلة وقد سموا أنفسهم بأهل التوحيد سلكوا في تفسير التوحيد مسلكاً غريباً ومبتدعاً في الإسلام، حيث قالوا بنفي صفات الباري تعالى سواءٌ في ذلك ما أسموه بصفات الذات أو صفات الأفعال، فأَبو الهذيل العلاف ذهب إلى أن علم الله هو الله، ونفى أن يكون الله عالماً بعلم حديث أو قديم[2].

وجميع المعتزلة ينكرون الرؤية في الآخرة، وعندهم أن من قال: إن الله

(١) انظر نقد الأستاذ المرحوم الدكتور محمد قاسم لمدارس علم الكلام في مقدمته لمناهج الأدلة ١٩٦٤ م.

(٢) الانتصار للخياط ١٠٨، ١٢٣.

يرى في الآخرة بالأبصار على أي وجه فمشبِّه، والمشبِّه عند أبي موسى المردار كافر[1]. ويذهب القاضي عبد الجبار في المغني إلى أن نفي الصفات هو السبيل الوحيد إلى القول بإفراد الله بالقدم[2]. والعلة المشتركة بين جميع المعتزلة في نفي صفة الرؤية أنه لو كان مرئياً لوجب أن يكون من أجناس المرئيات في الشاهد[3]. وهكذا كان تفسيرهم لجميع الصفات الخبرية، كالمجيء والاستواء والنزول.

ولقد لجأ «المعتزلة» في تعليلهم لهذا المذهب إلى منطق غريب يدل على أنهم لم يفرقوا بين عالم الغيب والشهادة، وبين ما يجب في حق الله تعالى وفي حق الإنسان فقالوا:

١ ـ إن الله لو وُصف بصفة ما، للزم أن يكون قبل هذه الصفة ناقصاً ومحتاجاً إلى من يكمله بهذه الصفة، وللزم افتقاره إليها وهو محال.

٢ ـ لو وُصف بصفة ما لنتج عن ذلك تصور الكثرة في الذات الإلهية، حيث يكون هناك صفة وموصوف.

٣ ـ لو وصف بصفة ما للزم تبعاً لذلك أن تشاركه هذه الصفة في معنى القدم، ولزم تعدد القدماءِ، فتكون هناك ذات قديمة وصفة قديمة، وهم يقولون بقديم واحد، ونتج عن تصور المعتزلة لصفات الله على هذا النحو أن قالوا بنفيها عنه، أو تأويلها بما يؤدي إلى تعطيلها، حتى لا يلزم من وصفه بها محال، وهم جميعاً متفقون على مقالة النفي إلا أنهم يختلفون في تحديد هذه الصفات، وتحديد العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، فبينما يرى «واصل بن عطاءٍ» القول بنفي جميع الصفات الإيجابية من علم وقدرة وإرادة، نرى بعض

---

(١) الانتصار ٦٨.

(٢) انظر المغني للقاضي عبد الجبار ٤ ـ ٣٤١ ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٥ م.

(٣) المغني ٤ ـ ١٢٩.

أتباعه يرجع الصفات إلى صفتين فقط كالعلم والقدرة، أو إلى صفة واحدة كالعالمية.

فأبو علي الجبائي أرجع جميع الصفات إلى صفتي العلم والقدرة وقال بأنها صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة.

أما ابنه أبو هاشم فاعتبرهما حالين للذات الإلهية. بعد أن أرجع جميع الصفات إليهما.

وأبو الحسين البصري أرجع جميع الصفات إلى صفة واحدة أسماها العالمية، وذلك كما يقول «الشهرستاني» عين مذهب الفلاسفة فالله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته.

أما «أبو الهذيل العلاف» فقد أرجع جميع الصفات إلى صفة العلم والحياة والقدرة، واعتبر هذه الصفات وجوهاً للذات، لأنه لا يمكن أن تقوم بالذات صفة زائدة عليها من أي وجه، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها، ولا يمكن أن تكون غيرها لما يلزم عليه من التعدد والكثرة في القدماءِ، وبعد أن يسوي بين الذات وصفاتها يقول بأن هذه الصفات وجوه للذات، وهذا بعينه كما يقول «الشهرستاني» هو مذهب النصارى في أقانيمهم[1]، وسار «المعتزلة» بمذهبهم في النفي إلى أبعد نتائجه خطورة وأكثرها ضرراً حين أعلن «معمَّر المعتزلي»: أن الله لا يعلم ذاته، ولا يعلم غيره، لأن هذا يؤدي إلى التعدد والكثرة[2].

وجعلوا إرادة الله للشيءِ معناها خلقه للشيءِ، وإرادته لفعل من أفعال عباده معناه أمره بهذا الشيءِ، لأنه لا يمكن أن تضاف الإرادة إلى الله على

---

(١) انظر الملل والنحل ١ ـ ٦٤ ـ ٧٧، مقالات الأشعري ١ ـ ١٩٨ ثم انظر المغني ٤ ـ ١٢٩، ٣٤١، الانتصار ١٠٨، ١٢٣.

(٢) الملل والنحل ١ ـ ٤٧ ـ ٤٨.

سبيل الحقيقة لما يلزم من ذلك الحاجة والافتقار من جانب المريد[1]، ونفوا السمع والبصر والكلام لأنها عندهم أعراض حادثة لا تقوم بالذات القديمة، وجعلوا معنى سمعه: أنه عليم بالمسموعات، ومعنى بصره: أنه عليم بالمبصرات، ومعنى كلامه: أنه خالق له.

ومذهب المعتزلة في مجموعه قد مر بمراحل تطورية في قضية الصفات، بالنسبة إلى عدد هذه الصفات، وبالنسبة للعلاقة بينها وبين الذات، فبينما يرى «واصل» القول بنفي جميع الصفات، نرى أتباعه يرجعونها إما إلى صفتين كما يقول «الجبائي»، أو إلى صفة واحدة كما يقول «أبو الحسين البصري» أو إلى ثلاث صفات كقول «العلاف».

وبينما نرى أن هذه الصفات اعتبارات للذات عند «الجبائي»، نرى ابنه «أبا هاشم» يجعلها أحوالاً للذات، في حين أن «العلاف» يجعلها وجوهاً للذات، فهم لم يتفقوا فيما بينهم إلا على مقالة النفي فقط.

يقول «الشهرستاني» مؤرخاً لمقالة النفي عند المعتزلة: . . . «وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين، وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان، أو هما اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي، أو حالان كما قاله أبو هاشم . . .».

أما «أبو الحسين البصري» فقد ردهما إلى صفة واحدة هي صفة العالمية، وذلك عين مذهب الفلاسفة، فالصفات ليست معنى زائداً وراء الذات، بل هي ذاته عينها، وترجع كلها إلى السلوب، أو الإضافات[2].

---

(١) الملل والنحل ١ - ٣٧ - ٣٨.

(٢) الملل والنحل ١ - ٦٤ - ٧٧.

وليس معنى ذلك أن «المعتزلة» ينكرون الصفات الإلٰهية، بمعنى أنهم يصفون الله بضد ما وصف به نفسه في كتابه، فلم نقرأ عن أحد منهم أنه وصف الله تعالى بالجهل أو العجز أو الصمم، لكنهم فسروا هذه الصفات تفسيراً أدى بهم إلى تعطيلها، ولهذا بدا رأيهم خروجاً عن السنة وشذوذاً عن الجماعة، وعرفوا في دوائر الفكر الإسلامي بالمعطلة والنفاة.

لأن الجماعة الإسلامية تلقت الصفات الإلٰهية كما أخبر بها الرسول والكتاب المبين بالرضا والقبول، لأنهم لم يتصوروا ذاتاً بلا صفات، لأن الذات بلا صفات هي عدم محض لا وجود له، ثم ماذا يقال في هذه الآيات المتكررة في «القرآن» التي جاءَت فيها الصفات في أكثر من صورة، مرة في صورة الفعل ماضياً أو مضارعاً، ومرة في صورة المصدر، ومرة في صورة اسم فاعل، وصيغ المبالغة والمشتقات، فهو سبحانه عالم الغيب والشهادة، وعليم بذات الصدور وعلاَّم الغيوب، ويعلم ما تحمل كل أنثى، وهكذا في معظم الصفات. ماذا يقال في تلك الصفات؟ وماذا يقال عن تكررها وتعدّد مواردها وصورها في كتاب الله؟ وإذا كان موقف المعتزلة من هذه الصفات يتمثَّل في نفيهم لها، إلا أنهم قد أنكروا الصفات الخبرية جميعها، مثل استوائه تعالى على عرشه وعلوه على خلقه، ونزوله إلى سماءِ الدنيا، ومجيئه يوم القيامة والمَلَكُ صفاً صفاً، كما أنكروا رؤيته يوم القيامة، وذهبوا في تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه، ولن يأتي يوم القيامة، ولن يراه المؤمنون أبداً، وردوا الأحاديث الصحيحة الثابتة في تلك الصفات.

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج، فتعسَّفوا في التأويل واضطربوا في التخريج وحمَّلوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكن أن تتحمله، لكي تسلم لهم مقالة النفي، والخطب يكون سهلاً لو أنهم صرحوا بمقالة النفي على أنها رأيهم الخاص، قد توصلوا إليه بناءً على اجتهادهم أنفسهم، إلا أنهم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذي جاءَ به

«محمد ـ ﷺ ـ» ولما نظروا في دين الله وكتابه رأوا أنه في جميع آيات الصفات على الإثبات قولاً واحداً، فذهبوا إلى التأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهراً بقوة السيف، كما حدث في عصر المأمون.

لقد استسلم «المعتزلة» في موقفهم هذا إلى منطق مضطرب في تصور الحقائق الغيبية وكشفها، وفاتهم أن أكثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشري أمامها إلا التسليم والعجز، ولم يكن المعتزلة بدعاً في ذلك، فالأشاعرة خاصة المتأخرين منهم الذين نهضوا لرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم في نفي الصفات الخبرية، وتأولوها على رأيهم، ويرجع السبب في نفي هذه الصفات لدى علماءِ الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً.

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم في النفي والإثبات إلا تحقيق معنى الكمال الذي تصوروه في حق الله تعالى، إلا أنهم جميعاً قد أخطؤوا في تصور هذا الكمال وأخطؤوا في تفسيرهم لمعناه إذ كان عليهم أن يفرقوا في تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلٰهية وحقيقة الإنسان، وبين ما ينبغي تصوره في حق الله وبينه في حق الإنسان، فلا ينبغي أن نتخذ المقياس الذي نقيس به في عالم الشهادة ونطبقه في عالم الغيب.

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال، فما علينا في ذلك إلا أن نقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها، وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سمواً وكمالاً ورفعةً، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلٰهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى في ضوءِ صفاتنا نحن وتصورنا لها؟.

أليس في ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل؟

وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به في كتابه، متمثلاً في صفاته التي ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولاً لدى العقل؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد في كتابه، أم نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه؟.

وهل المعتزلة كانوا في ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه؟.

أليس في مقالة النفي تجهماً في حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات، ويقولون هم بالنفي؟.

لقد تابع المعتزلة في ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات «الجهم بن صفوان» في النفي وجذبوا إلى صفوفهم متأخري الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدي إلى تعطيلها عما دلت عليه.

ب ـ منهج الأشاعرة

لقد كان «أبو الحسن الأشعري» يثبت جميع الصفات كماوردت في القرآن بلا تأويل ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدي إلى الكثرة أو تعدد القدماءِ.

يقول «الأشعري» في «الإبانة...» قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ـ عز وجل ـ وسنة نبينا ـ ﷺ ـ وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به الإمام «أحمد بن حنبل» ـ نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولمن خالف قوله مخالفون... وجملة قولنا: إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له وجهاً كما قال: ﴿ ويبقى وجهُ رَبِّكَ ذو الجلال والإكرام ﴾ وأن له يدين بلا كيف كما قال: « خَلَقْتُ بيَديَّ »، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿ تجري بِأَعْيُنِنا ﴾ وأن من زعم أن أسماءَ الله

غير الله كان ضالاً، وأن لله علماً كما قال: ﴿ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِه ﴾ ونثبت لله سمعاً وبصراً، ولا ننفي ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَن الله الذي خلقهم هو أَشَدُّ منهم قوة ﴾ [فصلت: ١٥] والأشعري لم يفرق في هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها بل أثبتها جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به «ابن حنبل».

وفي رسالة الأشعري إلى أهل الثغر(٢) نجده يرد تأويلات المعتزلة: فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر، لأنه ـ عز وجل ـ لم يزل مستولياً على كل شيءٍ، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره.

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً وكذباً، ألا ترى أن وصف الله ـ عز وجل ـ للجدار بأنه يريد أن ينقض، لما لم يكن له إرادة في الحقيقة كان مجازاً، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماءِ هذه الصفات ودلت عليها، فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً.

هذا هو منهج «الأشعري» في إثبات الصفات في «الإبانة»، «ورسالة أهل الثغر» فهو يثبت الصفات على طريقة السلف والمحدثين فلا يقول بتأويل آية على خلاف ظاهرها ولا يرد حديثاً بدعوى أن ظاهره يخالف ما يراه العقل، بل كان مذهبه في ذلك هو ما ذهب إليه الإمام «أحمد بن حنبل» ومانطق به الكتاب والسنَّة.

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعري في «اللمع» قد سلك منهجاً في

---

(١) الإبانة في أصول الديانة للأشعري ٨ ـ ١٠ ط المنيرية ١٩٢٩ م. وقد حققتها مؤخراً الأستاذة الدكتورة فوقية حسين ط دار الأنصار.

(٢) مصورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية رقم ١٠٥ توحيد.

الصفات يخالف منهجه في «الإبانة»، و«رسالة أهل الثغر» لأنه لجأ في اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة في الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة في الصفات، فهو لم يحاول في «الإبانة» و«رسالة أهل الثغر» أن يستدل على صفة ما بدليل عقلي أو منطقي، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه ووصف نفسه بها، أما في اللمع فلقد سلك فيه الأشعري طريقة حدوث الحادثات وتقلبها بين الوجود والعدم وتغيرها من حال إلى حال وتألفها من أجزاء مناسبة لوظيفتها مستدلاً بذلك على وجود الصانع حيث يقول: «فإن سأل سائل ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبِّراً دبَّره؟».

قيل الدليل على ذلك أن الإنسان الذي هو غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأنا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر على أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ولا أن يخلق لنفسه جارحة فدل ذلك على أنه قبل تكامله واجتماع قوته وعقله كان عن ذلك أعجز.

ورأيناه طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم، ولو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويعيد نفسه إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك... فدل ذلك على أنه ليس هو الذي نقل نفسه من حال إلى حال ودبر ما هو عليه لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال لغير ناقل ولا مدبر.

ويضرب الأشعري أمثلة محسوسة من الواقع ليؤكد فكرته على أن كل فعل أو صنعة لا بد لها من صانع فالقطن مثلاً لا يصير نسيجاً ولا ثوباً بلا ناسج ولا صانع. وكذلك الحجارة لا تتحول إلى قصر مشيد بلا بنّاء. فإذا كان الأمر هكذا في عالم المحسوسات فإن تحول النطفة إلى علقة ثم مضغة ثم تكون لحماً وعظاماً أولى أن يدل ذلك على صانع صنعها ورعاها في تحولها بين تلك الأطوار المختلفة.

ومنهج الأشعري في اللمع في هذه القضية مبني على مقدمتين:

الأولى ما أشار إليه من تبدل أحوال المخلوقات بناء على تبدل أعراضها وصفاتها. وهذه الطريقة أقرب إلى منهج القرآن من طريقة المتأخرين من الأشاعرة. وقد أشار القرآن إلى هذا المنهج في الاستدلال في أكثر من آية. قال تعالى: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة. فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً. فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر. فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿الله الذي خلقكم من ضَعف ثم جعل من بعد ضَعف قوة. ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة﴾[2].

المقدمة الثانية أن تبدل أحوال الموجودات دليل على تبدل أعيانها. وهذه المقدمة أشار إليها الباقلاني في شرحه لكتاب اللمع وبين أن أستاذه قد ضرب الأمثلة بالقطن واللِّبن ليقرب هذه لقضية من عقول الجمهور، وفصل القول في أن جواهر الموجودات لا ذوات لها مستقلة عن أعراضها التي هي أحوالها وصفاتها وأن جواهر الموجودات لا توجد أصلاً إلا مع وجود أعراضها.

وذلك الاختلاف في المنهج بين «الإبانة» «واللمع» يدعونا إلى القول بأن الأشعري قد مر بمرحلتين في موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى، وبالتالي فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه في الصفات، فهو في الإبانة والرسالة سلفي وحنبلي يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفاً لهم كل المخالفة، وفي «اللمع» يبدو معتزلياً في منهجه في الصفات، معرضاً عن طريقة السلف ومنهجهم، والأشعري لم ينقض في اللمع رأياً أو قولاً ذهب إليه في الكتابين الآخرين. ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة «اللمع» وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أَيُّ هذه الكتب يمثل

---

(١) المؤمنون: ١٤.

(٢) الروم: ٥٤.

مذهب «الأشعري» تمثيلاً صحيحاً؟ مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعري على المعتزلة.

ونحن نعلم أن «الأشعري» تتلمذ على المعتزلة فترة طويلة، وكان شيخه «أبا علي الجبائي» ثم ترك الاعتزال، ونهض ذاباً عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث، مفنداً آراء المعتزلة ومبطلاً أدلتهم، فالمتوقع أن يكون الأشعري في هذه الفترة من حياته الفكرية التي ترك فيها مذهب الاعتزال، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب «الإبانة» وكتاب «رسالة أهل الثغر» ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة، فيكون كتاب «الإبانة» يمثل رد فعل لمناهضة الأشعري مذهب المعتزلة، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة.

ومما يؤيد ذلك ما يقوله «ابن خلكان» في ترجمة الأشعري: «إن الأشعري قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع، ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرِّفه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا فاعلها، وأنا تائب من كل ذلك، مقلع معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، إنما تغيبت عنكم هذه الفترة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ولم يترجح عندي شيءٌ، فاستهديت الله تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد، كما انخلعت من ثوبي هذا».

يقول ابن خلكان: «وانخلع من ثوب كان عليه، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثين»[٢].

---

(١) نشرة الدكتورة حمودة غرابة ١٩٥٥ م.

(٢) ابن خلكان: ٢ - ٤٤٦ - ٤٤٧ ط السعادة بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ١٩٤٩، الفهرست لابن النديم: ١٨١ من سلسلة روائع التراث العربي ط لبنان، وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد في كتابه «دراسات في الفرق والعقائد» ١٣٦ مع بعض الزيادات هام رقم ٦ ط بغداد.

فإذا صحت هذه الرواية يجوز لنا القول: بأن «الإبانة» من نتاج هذه الفترة التالية لثورته على المعتزلة، لأنه الكتاب الوحيد الذي وضعه على طريقة أهل الحديث، فيكون أسبق من كتاب «اللمع» الذي يمثل فترة أخرى متأخرة من حياة الأشعري. ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التي عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة.

فكتاب «اللمع» يمثل مرحلة تطورية في مذهب الأشعري نفسه نحو منهج المعتزلة، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذي طرأ على مذهب الأشاعرة في مجموعه، والذي نلحظه لدى متأخري الأشاعرة، من أمثال الجويني والباقلاني والغزالي والرازي والآمدي وابن العربي (أبو بكر) وابن فُورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلى منهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعري ومنهجه، فهم لم يقفوا عند الأخذ بما جاءَ به الكتاب والسنة بدون تأويل، بل جرهم مذهب الاعتزال في الوقت الذي اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطور الذي طرأ على مذهب الأشعري نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعرة من أمثال الغزالي والرازي وغيرهما.

وابتداءً من الباقلاني نجد أن دليل الأشاعرة على وجود الله قد أخذ مسلكاً يختلف في تفاصيله عما أشار إليه الإمام أبو الحسن الأشعري في اللمع وفي الإبانة.

فلقد اختفى من معظم كتب المتأخرين من الأشاعرة ذلك الأسلوب اللين السهل القريب إلى الفطرة ليأخذ مكانه أسلوب الجدل والحوار اللفظي.

وقد انتقلت هذه الطريقة إلى الرازي فأخذ بها في معظم كتبه وكان أكثرها تفصيلاً وإيضاحاً هو ما شرحه في «نهاية العقول» حيث ذكر أن الطرق التي يثبت بها العلم بالصانع خمس طرق:

الأول: الاستدلال بحدوث الذوات. كالاستدلال بحدوث الأجسام المبني على حدوث الأعراض كالحركة والسكون. وامتناع ما لا نهاية له.

الثاني: الاستدلال بإمكان الأجسام وافتقارها إلى الواجب. وهذه طريقة الفلاسفة كما سبق أن أشير إلى ذلك.

الثالث: الاستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع. سواء كانت الأجسام واجبة أو ممكنة. قديمة أو محدثة.

المسلك الرابع: الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع. كصيرورة النطفة إنساناً. لأن ذلك حادث وهو ليس في مقدور أحد من العباد. فلا بد له من فاعل.

ولعل سائلاً قد يسأل ما الفرق بين طريقة الاستدلال بالقول بأن الصفات ممكنة والقول بأنها محدثة.. ويجيب الرازي على ذلك بأن الاستدلال بإمكان الصفات يقتضي ألا يكون الفاعل جسماً لا مركباً. بينما الاستدلال بحدوث الصفات لا يقتضي ذلك.

أما المسلك الخامس الذي أشار إليه الرازي فهو يعود إلى المسالك الأربعة السابقة وهي الاستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل. والذي يدل على علمه هو بالدلالة على ذاته أولى وأوجب[1].

ويشرح الرازي دليل الإمكان والوجوب الذي أخذه عن ابن سينا فيقول: كل ما سوى الموجود الواحد ممكن لذاته. وكل ممكن لذاته محدث. بيان المقدمة الأولى... إنا لو فرضنا موجودين يكون كل واحد منهما واجباً لذاته فلا بد وأن يكونا متشاركين في الوجوب الذاتي. ولا بد أن يكونا غير متشاركين في الأعيان بمعنى أن ذات كل منهما مستقلة بعينها عن ذات الأخرى. والقدر المشترك بينهما وهو مسمى الوجود يختلف عما يفترق به كل منهما عن الآخر وهو تعين ذاته واستقلالها بالوجود الخارجي. فيكون الواجب حينئذ مركباً من شيئين (ما يشترك فيه مع الممكن وما يتميز به عنه) والمركب مفتقر إلى غيره وينتهي من ذلك إلى القول: فثبت أن كل ما سوى الموجود الواحد

(١) انظر نهاية العقول مخطوط رقم ٧٤٨ ص ٩٤ وبعدها (طلعت) دار الكتب المصرية.

يجب أن يكون ممكناً لذاته. وهذا محدَث. فثبت أن ما سوى الواحد لذاته محدَث. وهذا يحتاج إلى محدِث ثم يصل إلى أن هذا البرهان يفيد حدوث الجواهر والأعراض والعقول والنفوس والهيولى وهو برهان عظيم وافٍ بإثبات أكثر المباحث الشريفة[1] ومعظم أدلة المتكلمين على وجود الله لا تخرج عن دليل الممكن والواجب الذي أخذوه عن الفلاسفة أو دليل الجوهر والعرض. فالآمدي قد قال بدليل الممكن والواجب في كتابه إبكار الأفكار فقال: ومذهب أهل الحق من المتشرعين وطوائف الإلهيين القول بوجوب وجود موجود. وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه فمتوقف وجوده عليه... ويستدل الآمدي على ذلك بما نشاهده من الموجودات العينية ونتحققه من الأمور الحسية فإنها كلها ممكنات يجوز عليها الوجود بعد العدم ويجري عليها العدم بعد الوجود. ويفصل القول في ذلك إلى أن يصل إلى أن هذه الممكنات كلها محتاجة في وجودها إلى الواجب في ذاته[2] وعضد الدين الإيجي قد أخذ في كتابه «المواقف العضدية» بدليل الجوهر والعرض. وهذا يدلنا على أن متأخري الأشاعرة قد ابتعدوا في منهجهم الاستدلالي عن منهج شيخهم أبي الحسن الأشعري في كثير من المواقف. وهذه الظاهرة قد طرأت على المذهب ابتداءً من أبي بكر الباقلاني ونظريته في الجوهر الفرد.

وتعتبر ظاهرة في المذهب الأشعري عامة، فإن معظمهم ينتهي به الأمر إلى الحيرة والتردد بين الرأي ونقيضه، فالجويني في «الإرشاد» و«الشامل» قد ذهب إلى التأويل في جميع آيات الصفات وغيرها، أما في «العقيدة النظامية» فقد ترك ما ذهب إليه في الكتابين السابقين وصرّح بخلاف ذلك إذ يقول: «والذي نرتضيه رأياً، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع» إن سلف الأمة قد ذهبوا إلى الانفكاك عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، والدليل السمعي القاطع في ذلك: أن إجماع الأمة حجة

---

(١) انظر: كتاب الأربعين للرازي ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) إبكار الأفكار ١/١٤٣ ـ ١٤٤ مخطوط رقم ١٩٥٤.

نتبعه وهو مستند معظم شريعة. . . ولو كان تأويل هذه الآي مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمام السلف به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق، فعلى ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب. . . ولا يخوض في تأويل المشكلات»(١)!!.

وقال في آخر حياته: «الويل للجويني إن لم أمت على دين العجائز».

وأيضاً نجد في «الغزالي» مع فرط ذكائه، وسعة علمه ينتهي في هذه المسائل إلى الحيرة والوقف ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف.

و«الرازي» وهو من أكثر الأشاعرة إيغالاً في العقليات ينتهي في آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهب المتكلمين عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول: «ومن الذي وصل إلى هذا الباب، أو ذاق من ذاك الشراب، ثم قال:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا قيل وقالوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة «القرآن». اقرأ في الإثبات قوله تعالى: ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾، ﴿ إليه يصعد الْكَلِمُ الطيبُ والعمل الصالح يرفعه ﴾، واقرأ في النفي قوله تعالى: ﴿ ليس كمثله شيءٌ ﴾، ﴿ ولا يحيطون به علماً﴾، ﴿وهل تعلم له سَمِيّاً﴾ ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي»(٢).

---

(١) العقيدة النظامية للجويني: رواية أبي بكر بن العربي: بتحقيق محمد زاهر الكوثري ٢ ـ ٢٥ط.
(٢) العقل والنقل ١ ـ ٩٣. وكثيراً ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازي ويقول إنه يتمثل به في كتاب «أقسام اللذات» وهذا الكتاب غير موجود بمكتبات القاهرة وذكر الزركاني في رسالته عن الرازي أن هذا الكتاب مخطوط بالهند. انظر رسالة الزركاني مخطوطة بكلية دار العلوم.

«والشهرستاني» في أول كتابه «نهاية الإقدام في علم الكلام يعبر عن حيرته بقوله:

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وحيَّرت طرفي بين تلك المعاهد
فلم أر إلا واضعاً كف حائر على ذَقَن أو قارعاً سن نادم[1]

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبت بمنهج القرآن الذي سلكه في إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاءِ الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون في إثباته منهج المتكلمين، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنهج المتكلمين في الإلّهيات.

ونجد عند «الأشاعرة» منطقاً آخر غير مفهوم في تفسيرهم للعلاقة بين الذات والصفات، فهم يقولون: إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات، وبعبارتهم فليست هي هو، ولا هي غيره، لأنها لو كانت هي هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات، والقول بنفيها، وذلك مذهب المعتزلة، ولو كانت غيره لأصبحت ذواتاً مستقلة قائمة بنفسها وذلك يوجب التعدد والكثرة[2]، وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام «الغزالي» يرد عليهم في «المقصد الأسنى» قائلاً: إذا لم تكن هي هو ولا هي غيره فماذا تكون إذن؟ ولا شك أن الذي ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة ومنهج السلف.

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات، فأثبتوا الصفات العقلية الذاتية، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا: «إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق والرازق والمحيي والمميت لم يكن الله موصوفاً بها أزلاً»[3] وهم بذلك يعطلون الخالق عن خلقه والرب عن مربوبه.

---

(١) انظر مقدمة نهاية الإقدام: ص ٣ تحقيق الفريد جيوم سنة ١٩٣٤ م.
(٢) نهاية الإقدام: ٢٠٠ - ٢١٠.
(٣) الفرق بين الفرق: ٣٣٨.

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه؟ لم نجد لذلك جواباً مقنعاً، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتوه وما نفوه فهم إما أن يثبتوا الجميع أو ينفوا الجميع لكن يطرد لهم منهجهم في النفي والإثبات.

والذي نريده هنا: أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون في القول بالنفي، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً في ذلك، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا صفات الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطلة عن الفعل أزلاً، فليس الله عندهم خالقاً ولا رازقاً في الأزل، وهم جميعاً مشتركون في تأويل صفات الأفعال، وكذا الصفات الخبرية كالمجيء، والإتيان، واليد، والقبضة، والعلو، والاستواء، والنزول، فهذه كلها أخبار مصروفة عن ظاهرها عندهم، ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم في تفصيل ذلك، ولم نجد عند الجميع علّة في صرف الآية عن ظاهرها إلا ونفس العلة موجودة في المعنى الذي تأولوا إليه الآية سواء في ذلك المعتزلة والأشاعرة.

ولما كان الكتاب والسنة هما قطب الرحى في كل هذه الخلافات، فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه ـ بطريق أو بآخر ـ بنص من الكتاب أو السنة بتأويله على رأيه، ولهذا فقد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأي ونقيضه، في النفي والإثبات، والقبول والرد، فكان ما يقبله المعتزلة ويستدلون به على صحة رأيهم يرفضه الأشاعرة ويتأولونه على مذهبهم، وما يدعيه الأشاعرة محكماً في الاستدلال يجعله المعتزلة متشابهاً لا يحتجّ به.

* * *

نقد مناهج المتكلمين في الإلهيات

أولاً: نقد دليل الجوهر والعرض:

لقد سلك المتكلمون في الاستدلال على وجود الله طريقة الأعراض والجواهر، واستدلوا بحدوث كل منهما وإمكانه على حدوث العالم.

وشرح الرازي في «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» هذه الطريقة فقال: «قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع، إما بإمكانه، أو حدوثه، فهذه وجوه أربعة، الأول: الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل في قوله «لا أحب الآفلين»[1].

وأشار عضد الدين الإيجي إلى هذه الطريقة في «المواقف العضدية» فقال:

«قد علمت أن العالم إما جوهر وإما عرض، وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحد منهما إما بإمكانه أو بحدوثه، فهذه وجوه أربعة»[2].

ويشرح المتكلمون هذه الطريقة فيقولون بأن العالم ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين متتاليين، وإنما يطرأ عليها التغير والتحول، فهي حادثة.

(١) ص ١٠٦ ط عام ١٣٢٣ هـ.

(٢) الجزء الثاني ص ١ ط حمد سامي المغربي.

والجواهر لا تتعرى عن الأعراض التي هي ملازمة لها، وما دامت الجواهر لا تنفك عن الأعراض فهي حادثة بحدوثها، لأن ما لازم الحادث فهو حادث، وما دام العالم مكوناً من الجواهر والأعراض ـ وقد ثبت حدوثها ـ فالعالم حادث، وكل حادث فلا بد له من محدث، وهو الله سبحانه وتعالى.

والنتيجة الأخيرة التي يتوصل إليها المتكلمون من هذه المقدمات هي: الاستدلال بحدوث العالم على وجود الله، ويقولون إن هذه قضية بديهية.

وقد نوافق المتكلمين على هذه النتيجة التي انتهوا إليها، وعلى أنها قضية بديهية ولكن لا نسلم لهم المقدمات التي سلكوها في الوصول إلى هذه النتيجة لأنهم لجؤوا في ذلك إلى مقدمات ليست بينة بنفسها ولا يمكن التوصل إلى إثباتها بطريق القطع.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن «ابن رشد» قد سبق إلى نقد المتكلمين في هذه الطريقة وقال إنها طريقة معتاصة على الفهم وليس في استطاعة الجمهور تقبلها وقال: «بأن هناك الجسم السماوي، وهو مشكوك في إلحاقه بالشاهد، والشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه». لأنه ليس محسوساً لنا لا هو ولا أعراضه، فمن أين لنا بإثبات حدوثه.

وابن تيمية مع أنه خالف ابن رشد في كثير من المسائل، إلا أنه يتفق معه على أن طريقة المتكلمين في الاستدلال تحتاج في تقريرها إلى مقدمات طويلة قد لا تسلم إلى اليقين في نتائجها.

ويمتاز منهج «ابن تيمية» في هذه القضية بالتفصيل والاستقصاءِ لجزئيات الدليل، وبيان تهافتها عقلاً ونقلاً، وبيان أنها لا يصح الأخذ بها في مثل هذه المطالب الإلهية، وفضلاً عن ذلك فيرى «ابن تيمية» أن مسلك المتكلمين في الاستدلال على وجود الله بهذه الطريقة، كان سبباً في كل ما التزمه المتكلمون من متناقضات عقلية في الصفات الإلٓهية أو في غيرها. فهم مضطرون لكي تسلم لهم هذه الطريقة أن يبينوا الأمور الآتية:

أولاً: إثبات الأعراض التي هي صفات الأجسام (الجواهر)، أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة التي هي: الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون.

ثانياً: إثبات حدوث هذه الأعراض بإثبات إبطال ظهورها بعد الكمون، وإبطال انتقالها من محل إلى محل.

ثالثاً: إثبات الجواهر التي هي محل لهذه الأعراض.

رابعاً: إثبات امتناع خلو الجسم إما عن كل جنس من أجناس الأعراض، بإثبات أن الجسم قابل لها وأن القابل للشيءِ لا يخلو عنه وعن ضده، وإما عن الأكوان الأربعة.

خامساً: إثبات امتناع حوادث لا أول لها.

سادساً: عليهم بعد ذلك أن يبينوا أن ما لا يخلو عن هذه الصفات التي هي الأعراض، فهو محدث لأن الصفات حادثة[1].

وقد اعترف حذاق أهل الكلام بفساد هذه الطريقة، فالأشعري في رسالته إلى أهل الثغر صرح بأن هذه الطريقة بدعة محرمة في دين الأنبياءِ[2].

ويتضح الآن أمام القارىء أن طول مقدمات هذه الطريقة وكثرة تقسيماتها يمنع ثبوت مطلوبها مطلقاً كما قال بذلك «ابن رشد» ومما يدعو إلى الدهشة أن المتكلمين يجعلون هذا الدليل أصل دينهم وإيمانهم، ويجعلون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف، مع العلم الضروري لدى كل مسلم: أن الرسل لم يكلفوا الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل، ولا أوجبوا عليهم معرفة الله عن هذا الطريق، فكيف تكون إذن أصل دين المسلمين؟.

ولو قدرنا صحة هذا الدليل في نفسه، لم يلزم من ذلك وجوبه على

(١) ابن رشد. مناهج للأدلة ٤٠.

(٢) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر مخطوط بمعهد المخطوطات العربية برقم ١٠٥.

المكلف، إذ قد يكون للمطلوب الواحد أدلة كثيرة يمكن التوصل بها إلى ذلك المطلوب.

واستعمال المتكلمين هذه الطريقة قد ألجأهم إلى مآزق لم يمكنهم التخلص منها، واضطروا إلى أن ألزموا أنفسهم لأجلها لوازم معلومة الفساد.

فلقد التزم «جهم» لأجلها القول بفناء الجنة والنار.

والتزم لأجلها «أبو الهذيل العلاف» القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار.

والتزم لأجلها الأشاعرة القول بأن الماءَ والهواءَ والتراب والنار له طعم ولون وريح[1]، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا صفات الله مع الاستدلال على حدوث الأجسام بحدوث الأعراض فقالوا: إن صفات الأجسام أعراض، أي أنها تعرض فتزول فلا تبقى بحال، بخلاف صفات الله فإنها باقية.

والتزم لأجلها المعتزلة وغيرهم نفي صفات الله مطلقاً، أو نفي بعضها، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياءِ هو قيام الصفات بها، والدليل يجب طرده، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قائمة به.

والتزموا لأجلها القول بخلق القرآن، وإنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، وعلوّه على عرشه، إلى أمثال ذلك من اللوازم الباطلة التي التزموها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلوها أصل دينهم»[2].

وكان ينبغي على المتكلمين أن يفرقوا بين مدلول القضايا الكلية والجزئية فالعلم بأن كل محدث لا بد له من محدث... ونحو ذلك من الأمور الكلية هو علم كلي بقضية كلية وهو حق في نفسه. لكن العلم بأن المحدث الجزئي

---

(١) الباقلاني. التمهيد ص ٤٢ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٧ م.
(٢) العقل والنقل ١ - ٢١ - ٢٣.

المعين يحتاج إلى محدث معين أسبق إلى العقل وأوضح في الذهن من القضايا الكلية وليس العلم به موقوفاً على العلم بالقضية الكلية العامة. بل هذه القضايا الجزئية أقرب في قبولها إلى الفطرة قبل أن يستشعر الإنسان العلم بالقضايا الكلية العامة، وهذا يشبه تماماً علم الإنسان بأن هذا البناء المعين لا بد له من بانٍ معين. وتلك الكتابة المعينة لا بد لها من كاتب. ولهذا فإن ذهن الصبي والرجل العامي يستحضر العلم بضرورة حاجة هذا البناء المعين إلى بنّاء معين قبل علمه بأن كل بناء لا بد له من بانٍ وكل كتابة لا بد لها من كاتب، وليس ذلك إلا لأن اقتران الحكم العقلي بالأعيان والذوات المشخصة الجزئية يجعل تقبل العقل لهذا الحكم أسرع وأبين من تقبله للحكم الكلي العام الذي لا يرتبط بمعين ولا بمشخص جزئي ولم يكن علمه بحكم الجزئيات المعينة متوقفاً على علمه بالكليات العامة. ولهذاوجدنا أن علم كل فرد من بني آدم بأنه لم يخلق نفسه أسبق إلى عقله من علمه بأن كل مخلوق لا بد له من خالق. وكان علمه بهذه القضية الجزئية التي تخصه لا يتوقف على علمه بالقضية الكلية التي تقول إن كل إنسان لم يخلق نفسه ولا أن كل حادث لا بد له من محدث. ولا شك أن هذه القضايا العامة الكلية صادقة في نفسها كما أن القضية الجزئية المتعينة صادقة كذلك، لكن هذه أقرب إلى الفطرة من تلك وأبين في العقل وأوضح في النفس. ولذلك فلا يشك في صحتها أحد من العقلاء ولا تحتاج في صحة إثباتها إلى دليل خارجي عنها ولا إلى مقدمات من غير ذاتها وقد يستدل بصحة نظيرها وهو قياس الشمول.

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على أنهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث المتجددة علموا أن تلك الحوادث لم تحدث من تلقاء نفسها بل لا بد لها من محدث أحدثها وهذا ما أشار إليه أبو الحسن الأشعري في اللمع والإبانة.

ولذلك كانت الآية والعلامة والدلالة على الشيء يجب أن يكون ثبوتها مستلزماً لثبوت المدلول الذي هي آية وعلامة عليه ولا تحتاج في كونها آية عليه إلى أن تندرج إلى قضية كلية عامة. سواء كان المدلول عليه قد

عرفت عينه أو لم تعرف، ومن هنا فإن جميع المخلوقات يستلزم كل واحد منها الدلالة على وجود خالقها بعينه. وكل منها يدل بنفسه على أن له محدثاً ولا يحتاج الأمر في ذلك إلى علمه بأن كل محدَث لا بد له من محدِث أو كل ممكن لا بد له من واجب لأن العلم بدلالة الأفراد على خالقها لا يحتاج إلى العلم بالقضايا الكلية ومن مميزات العلم بدلالة القضية الجزئية أن كلًا منها يدل على عين خالقه وذاته لا يدل على واجب مطلق ولا محدث مطلق. كما أنها من جانب آخر لا تحتاج في ذلك إلى قياس كلي لا قياس تمثيل ولا قياس شمول. وإن كان القياس شاهداً لها. ومؤيداً لمقتضاها. لكن علم القلوب بمقتضى الآيات والعلامات لا يجب أن يقف على هذا القياس.

ولذلك فإن ما تنازع فيه المعتزلة وهو هل علة الافتقار هي الحدوث أو الإمكان أو هما معاً، لا نجد لها مجالاً في دلالة القضية الجزئية على مدلولها المعين لأن افتقار المخلوق المعين إلى خالقه وصف لازم له لأن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه. فإذا شهدت حقيقته موجودة في الخارج الحسي علم أنه لا بد لها من فاعل. وإذا تصورها العقل موجودة علم أنها لا توجد في الخارج إلّا دالة على فاعلها وخالقها فهي في نفسها لا يقدر العقل وجودها إلّا بفاعل لها وإن لم يخطر على القلب كونها محدثة أو ممكنة، ولذلك فإن كل جزئية في هذا العالم فهي آية على صانعها.

وقد أشار الشهرستاني إلى هذا المعنى في كتابه نهاية الإقدام[1] من أن نفس الأعيان المحدثة تستلزم وجود الصانع وأن علم الإنسان بأن نفسه مصنوع يستلزم علمه بصانعه من غير احتياج إلى قضية كلية تقترن بهذا، يقول الشهرستاني: «أما تعطيل العالم عن صانعه فلست أراها مقالة لأحد إلا الدهرية. القائلون بالاتفاق» وجعل الشهرستاني قضية إثبات الصانع ليست من المسائل النظرية التي يقام عليها برهان. لأنّ الفطرة السليمة شهدت بضرورتها وبداهتها. ويصرح بذلك في قوله: «ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة

(١) ص ١٢٣ - ١٢٤.

وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك» ثم يذكر أدلة المتكلمين على ذلك ويعلق عليها بقوله: وأنا أقول ما شهدت به الحوادث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياجه في ذاته إلى مدبر هو منتهى مطلب الحاجات. يُرغب إليه ولا يُرغب عنه. ويستغنى به ولا يستغنى عنه. ويتوجه إليه ولا يعرض عنه. ويفزع إليه في المهمات والشدائد. فإن احتياج نفسه أوضح من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث. وعن هذا المعنى كانت تعريفات الحق سبحانه في التنزيل على هذا المنهاج. أمَّن يجيب المضطر إذا دعاه. قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر. أمَّن يبدأ الخلق ثم يعيده.

فتلك المعرفة هي ضرورة احتياج المخلوقات إلى خالقها.

ولو أمعنا النظر في عصر الصحابة والتابعين، لما وجدنا هناك إشارة إلى استعمال هذه الطريقة التي سلكها المتكلمون، وإنما هي مبتدعة في الإسلام بعد المائة الأولى للهجرة، وبين أيدينا الآن الكتاب والسنّة وليس فيهما إشارة إلى وجوب استعمال هذه الطريقة في الاستدلال على الصانع، وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الطريقة مبنية على استعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب في تخاطبهم، ولم يستعملوها فيما بينهم، وإنما اصطلح عليها المتأخرون، وحملوا عليها ألفاظ الكتاب والسنة بالتأويل، وظنوا أن هذا المعنى الذي اصطلحوا عليه للفظ هو المعنى العام الذي عرفه العرب للفظ عند الإطلاق، وليس الأمر كذلك، لأن المعاني العامة للألفاظ قد دونتها لنا كتب اللغة والمعاجم وليس في واحد منها أن معاني ألفاظ المتكلمين هي ما تعارفوا عليه، كلفظ الجسم والجهة، والممكن والواجب، والحركة والحيز، فهذه كلها ألفاظ استعملها العرب في معنى غير المعنى الذي استعملها فيه المتكلمون والفلاسفة، وإذا فصل ما في هذه الألفاظ من إجمال، ووضح ما فيها من إبهام وغموض، عرف ما فيها من اللبس والتدليس، بسبب استعمال هذه الألفاظ في غير ما هو معروف لها عند العرب.

وإذا عرفنا المعاني التي يقصدونها ووازنَّاها بالكتاب والسنة، نثبت ما فيها من الحق وننفي ما فيها من الباطل، لكان ذلك منهجاً أقوم، وطريقة أصوب في البحث.

وبسبب هذا اللبس والإبهام عند المتكلمين نجد أن كثيراً من السلف والأئمة يوجهون ذمهم إلى المتكلمين وإلى علم الكلام والمشتغلين به، لما في ذلك من استعمال الألفاظ التي تشتمل على حق وباطل، وفي نفيها نفي لبعض الحق، وفي إثباتها إثبات لبعض الباطل، وهذا شأن كل المتكلمين في طريقتهم كما قال الإمام أحمد: «هم مخالفون للكتاب مختلفون في الكتاب، متفقون على مخالفة الكتاب، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم»(١).

ولو افترضنا صحة هذه الطريقة عقلاً، فإن أحداً من الأنبياء لم يدع أمته بهذه الطريقة، وأكثر العقلاءِ عرفوا ربهم وآمنوا برسله وبكتبه، ولم يخطر بأذهانهم طريقة المتكلمين في الاستدلال، بل إن هذه الطريقة تقلب الأمور رأساً على عقب، فبدلاً من أن يقولوا: إن خلق الإنسان وحدوثه بعد أن لم يكن كاف في الاستدلال على وجود الله لبداهته ووضوحه لكل العقول، صرفوا أنفسهم عن ذلك وجعلوا حدوث الإنسان بعد أن لم يكن أمراً غامضاً، فأخذوا يستدلون عليه بطريقة الأعراض وحدوثها، فجعلوا حدوث الأعراض أكثر بداهة وأوضح للعقول من حدوث الإنسان بعد أن لم يكن، وهذا قلب للأمور.

إذ من المعلوم أن حدوث الإنسان في بطن أُمه بعد أن لم يكن، من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى دليل، ووجوده على ظهر الأرض بعد أن لم يكن أمر واضح لكل عاقل أكثر من حدوث الأعراض وإمكانها، ولهذا كثيراً ما نجد القرآن يذكر الإنسان من حين لآخر بخلقه بعد أن لم يكن، ليستدل

---

(١) مجموعة شذرات البلانين ص ٤ أنصار السنة المحمدية ١٩٥٦ م. تحقيق محمد حامد الفقي.

بذلك على خالقه: ﴿ أَوَ لَا يَذْكُرُ الإِنسانُ أَنَّا خلقناه مِن قبلُ ولَمْ يَكُ شيئاً ﴾ [مريم: ٦٧] ﴿وَقَدْ خَلقْتُك مِن قبلُ ولمْ تَكُ شيئاً﴾ [مريم: ٩] ﴿هل أتى على الإنسان حينٌ من الدهْر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ إلى أمثال ذلك من الآيات التي تذكِّر الإنسان بخلقه ليستدل بذلك على خالقه.

ولوضوح هذه الطريقة القرآنية في الاستدلال وملاءَمتها لجميع العقول كانت أول آية نزلت من القرآن مشتملة على التذكير بها: ﴿ اقرأْ باسمِ ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق ﴾ فذكر أولاً نعمة الخلق العام وهو الإيجاد بعد العدم، وذلك لأن صفة الخلق من البديهيات التي تقرها العقول، ولا تتوقف أمامها بالشك والارتياب، ثم ذكر بعد ذلك خلق الإنسان وخصه بنوع من الخلق هو الخلق من العلق.

أما المتكلمون فجعلوا صفة الخلق أو الحدوث من الأمور الخفية التي تحتاج في بيانها إلى الاستدلال عليها بحدوث الأعراض وملازمتها لها، فألزموا أنفسهم بذلك كثيراً من المحالات فضلاً عن بطلان هذه الطريقة في نفسها.

ومعلوم أن برهان الذي ينال بالنظر لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية. فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري. لأن المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم عنها الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرين في محل له ابتداء، والعلم النظري الكسبي هو ما يحصل بمقدمات معلومة بالضرورة. ولو كانت هذه المقدمات نظرية لتوقفت على غيرها إلى ما لا نهاية. ومعلوم أن الإنسان حادث بعد أن لم يكن. والعلم بذلك حاصل في قلبه. ولو لم يحصل في قلبه هذا العلم إلا بعد علم قبله للزم عن ذلك ألا يحصل في قلبه علم ابتداء. إذ لا بد في ذلك من علوم أولية يبتدئها الله في قلب المرء. وغاية البرهان أن ينتهي إلى هذا اللون من العلوم البديهية. ومن أنكر العلوم الضرورية التي هي من هذا النوع البدهي لا يستحق الكلام معه.

وكثير من العلوم قد تكون ضرورية وفطرية، فإذا طلب من الإنسان أن يستدل عليها ربما خفيت ودقت ووقع فيها نوع شك لما قد يكون فيها من تطويل المقدمات أو لما فيها من خفاء. وقد يعجز المستدل على ذلك من نظم الدليل، وليس كل ما يتصوره الإنسان أمكن لكل أحد أن يعبر عنه باللسان والكلام.

وربما كان سبب سلوك المتكلمين هذه المسالك الصعبة والبعيدة لأن خصومهم لم يقبلوا فهم الطرق القريبة في الاستدلال. ولم يسلموا لهم بصحتها إما عناداً منهم وإما لشبهة فاسدة قد طرأت على عقولهم فأفسدتها. فيحتاج الأمر مع هذه النماذج في المجادلة إلى سلوك الطرق الطويلة في الاستدلال لكي يسلم له خصمه بالمقدمات واحدة واحدة إلى أن يلزمه بصحة النتيجة مضطراً. وربما كانت غير هذه الطريقة الطويلة المعقدة أوضح وأقرب وأبين في الدلالة على المراد لكن مثل هذا النوع لا يقنعه غير ذلك. وكم من الناس يرفض شهادة العدول المشهود لهم بالصدق والأمانة ويقبل شهادة من دونهم إما جهلاً وإما عناداً أو لقصد المخالفة. وكم من الناس من يقبل الخبر الكاذب ممن يحسن به الظن ويرفض الخبر الصادق لخصومة مع قائله وعناداً لصاحبه. وتلك سنة الله في خلقه فكم من الناس من يألف نمطاً معيناً من التفكير فإذا جاءه الحق عن غير الطريق الذي اعتاده وألفه رفضه ولم يقبله وإن كان ذلك أوضح له وأبين لغيره. وكذلك شأن الأدلة العقلية فيها الدقيق الغامض. وفيها البين الواضح. فقد يميل بعض الناس إلى استعمال ما دق وغمض من الأدلة ولا يقنعه غير ذلك. غير أن أهل الفطر السليمة والأذهان المستقيمة لا يحتاج واحد منهم إلى مثل هذه الطرق. وربما إذا ذكرت أمامه أمثال هذه الاستدلالات مجّها سمعه ونفر منها عقله. وقال إن المطلوب أيسر وأقرب إلى قلبي وعقلي من استخدام أمثال هذه الأدلة. ولذلك وجدنا الإمام أبا الحسن الأشعري سالكاً في منهجه ما هو الأقرب للفطرة والأوضح للعقل ولم يأخذ في استدلاله بهذه التقسيمات وتلك التفريعات التي لجأ إليها تلامذته من بعده. فكان في منهجه أقوم وفي دليله أوضح.

ثانياً: نقد منهجهم في الصفات:

تفرع على طريقة المتكلمين في الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم في تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفي الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التي هي الصفات، فيجب أن يكون الرب منزهاً عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية، ومن هنا قالوا بنفي جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم في تفصيل القول في ذلك، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعري والباقلاني.

وهذا المنهج في التنزيه ليس بسديد، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن سمات المحدثين معلقاً بنفي الجسمية ومستلزماتها، لم نكن قد نزّهنا الرب عن شيء من النقائص مطلقاً، لأن نفاة الصفات لا بد أن يثبتوا لله شيئاً ولو صفة الوجود، فلو جعلنا تنزيه الرب معلقاً بنفي الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول في صفة الوجود التي يثبتونها لله نظير ما قالوه هم فيها نفوه من الصفات لأجل تلك العلة.

فنفي الجسمية لا يصح أن يكون أساساً يناط به تنزيه الرب سبحانه، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهي موجودة في المعنى الذي تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلوّ لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم، لأن من حق مثبتي الصفات الخبرية أن يقولوا لهم: ونحن نقول إن الاستواءَ والعلوّ يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم أيضاً.

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم: وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضاً، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى في عرفكم أبعاضاً.

والمعتزلة حين يثبتون الأسماءَ وينفون الصفات لهذه العلة، لا مناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم: لا يتصور العقل حياً عليماً قادراً إلا جسماً. فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسماً، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا نحن نثبت موصوفاً بهذه الصفات ليس جسماً.

ولا بد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلاً صانعاً للعالم، ويجوز لكل عاقل أن يقول: إن الفاعل الصانع لا يكون إلا جسماً.

يقول ابن تيمية:

«فقد تبين أن قول من ينفي الصفات أو شيئاً منها بدعوى أن إثباتها تجسيم قول لا يمكن لأحد أن يستدل به، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيءٍ من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم، لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه غيره فيما نفاه»[1].

فمثل هذه الطريقة في التنزيه لا تفيد شيئاً فيه.

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف في لغة العرب المتقدمين وأدخلوا في مسمياته أموراً لم تكن معروفة بينهم في مسمى الجسم.

فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزه عن ذلك. والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك. فيقولون: هو المركب من الجواهر

(١) العقل والنقل ١/٧٤.

الفردة، أي من المادة والصورة، فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب، فقد أخطأ في ذلك، ومن نفى هذا التركيب عن الله، فقد أصاب في النفي لكن أخطأ في التسمية، وينبغي أن يستعمل في ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصاً في بيان المراد.

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاءِ.

وقد يريدون به القائم بنفسه.

وقد يريدون به ما تجوز رؤيته.

ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وترفع إليه الأيدي عند الدعاءِ كما فطر على ذلك جميع عباده، ولا ريب أنه تجوز رؤيته في الآخرة كما أخبر بذلك في كتابه، فإذا سمى المتكلمون هذه المعاني تجسيماً، فلا ينبغي لمسلم أن يترك ما أخبر الله عن نفسه في كتابه ويذهب إلى تأويلها أو نفيها لمجرد هـذه التسميات الحادثة المبتدعة.

والواجب في ذلك أن نفصل ما في لفظ الجسم من إجمال وإبهام ففي الصحاح للجوهري:

قال أبو زيد: الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان.

وقال الأصمعي: الجسمان والجثمان: الجسد، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السكيت: تجسمت الأمر أي ركبته أجسمه.

ولفظ الجسم قد ورد في القرآن في موضعين:

الأول: ﴿ وَزَادَهُ بَسْطَةً في العلم والجسم ﴾ س البقرة: **٢٤٧**.

والثاني: ﴿ وإذا رأيتهم تُعْجِبُك أجسامهم ﴾ س المنافقون: **٤**.

وفي هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئاً من هذا المعنى الذي أشار إليه هؤلاءِ المتكلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة، أو من المادة

والصورة، وعلى من أراد البيان في ذلك أن يسأل هؤُلاءِ:

ماذا تعنون بالجسم؟.

فإذا أرادوا به معنى فاسداً، وجب أن ينزه الله عنه.

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به في الكتاب أو السنة، فلا يجب أن تنفى هذه المعاني الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفي في ذلك أن يقال: هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤُلاءِ، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم.

فهذه الطريقة في التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام في استعمالات الألفاظ في غير ما وضعت له، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعاني في مسميات الجسم ولم يعتبروها، بل إثبات هذه المعاني اصطلاح اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ في اللغة عند إطلاقه وقفاً على طائفة معينة ولا على أهل اصطلاح معين، أو على ما لا يعرفه إلا بعض الناس، ومن التعسف أيضاً أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحي هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به.

وفضلاً عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا في منهجهم في التنزيه بين التشبيه والتعطيل.

فهم وقعوا في التشبيه أولاً، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة.

ثم عطلوا ـ ثانياً ـ بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم في النفي.

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه، حيث وصفوه بالسلب والنفي، فشبهوه بالمعدومات التي لا وجود لها خارج الأذهان، وظنوا أن ذلك أكمل

وأبلغ في التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا في ذلك منهجاً علمياً وعقلياً، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شيءٍ من المحدثات، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد في مثل ذلك، فالعالم موجود، والله موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقة الوجود، والروح موجودة والبعوضة موجودة، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود تماثلهما في حقيقته، بل يجرد الذهن من ذلك معنى كلياً مشتركاً هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد.

وإذا قيل: موجود ـ على شيءٍ ما ـ وقيل على شيءٍ آخر: موجود، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة، مع أن الاسم حقيقة فيهما معاً ومقول عليهما معاً بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده في المعنى المراد وليس الاشتراك اللفظي الذي تتساوى فيه الأفراد، لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه، فلا يستعمل في حقه قياس التمثيل أو الشمول، بل يستعمل في ذلك قياس الأولى كما سبق في بيان قواعد المنهج السلفي وهذا القياس هو الذي تتفاضل فيه الأفراد في المعنى المراد.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، ووصف ذاته بصفات، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات، فأسماؤُه وصفاته إذا أُضيفت إليه فهي مختصة به، لا يشاركه فيها غيره، وكذا صفات مخلوقاته إذا أُضيفت إليهم، فهي مختصة بهم، ولم يلزم من اتفاق الاسمين أو الوصفين عند الإطلاق عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما في الحقيقة عند الإضافة، بل كل صفة تتبع موصوفها عندماتضاف إليه وتخصصه.

فالله سبحانه سمى نفسه رؤُوفاً رحيماً، وسمى نبيه محمداً ـ ﷺ ـ: ﴿ بالْمُؤْمِنِينَ رؤُوف رحيم ﴾ ووصف نفسه بالسمع والبصر والحياة، وجعل

للإنسان سمعاً وبصراً وحياة، وليست حقيقة هذه الصفات في الخالق كحقيقتها في المخلوق، بل كل صفة تتبع موصوفها كمالاً ورفعة، والله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيءٌ في ذاته، وكذلك الأمر في صفاته فهو ليس كمثله شيءٌ فيها.

أما إذا أُطلق الاسم أو الصفة وجرّد عن التقييد والإضافة، فحينئذ لا يكون له وجود إلا في الأذهان، ولا تحقق له في الخارج، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين.

ولا بد من هذا في جميع ما وصف الله به نفسه مما هو موجود في الإنسان وصفته، فيفهم من ذلك المعنى ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع من مشاركته غيره له فيما هو مختص به.

وهذا المنهج قد سلكه «ابن تيمية» في نقده لطريقة المتكلمين في التنزيه، إثبات بلا تشبيه، وتنزيه بلا تعطيل، أو كما قال هو: إثبات مفصل ونفي مجمل، لأن الأدلة السمعية والعقلية إنما نفت المماثلة في المعنى المشترك بينه وبين عباده مما يختص بوجوده أو جوازه أو امتناعه.

وأما الذي نفاه هؤلاء بناءً على تصورهم لواجب الوجود فإنه ثابت بالشرع والعقل، وتسمية هذا الإثبات تشبيهاً أو تجسيماً نوع من التمويه والتلبيس. يقول «ابن تيمية»: «وبهذه الطريقة في التنزيه أفسد هؤلاء على المؤمن عقله ودينه، فبقي حائراً بين النفي والإثبات، فلا يهون عليه أن ينفي الصفات الإلهية ويتأولها حرصاً منه على إثباتها كما أثبتها الله لنفسه، ولا يهون عليه أيضاً أن يطلق هذه المسميات المنكرة المحدثة على الله كالتجسيم والتركيب لقولهم إن الإثبات يستلزمها، ولو علموا أن الله لا تضرب له الأمثال بخلقه، وفرّقوا بين ما له من الصفات وبين ما لخلقه، لكانوا بذلك أقرب إلى الصواب.

ويلخص لنا «ابن تيمية» ما في طريقة المتكلمين من قصور فيقول:

أولاً: إن هذه الطريقة قائمة على النفي المحض والسلب التام، والنفي المحض عدم محض ليس فيه شيءٌ من الكمال حتى يكون مدحاً يوصف الله به، وهو سبحانه موصوف بالإثبات والنفي المتضمن للإثبات، ولم يوصف في كتابه بنفي محض إطلاقاً، لأن النفي إذا لم يتضمن إثباتاً فليس مما يمتدح به، وعامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمن للإثبات الذي فيه كما يوصف به كقوله تعالى: ﴿ لا إِلَه إلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُه سِنَةٌ ولا نَوْمٌ ﴾ إلى قوله: ﴿ ولا يَؤُدُهُ حِفْظُهُمَا ﴾.

ومعلوم أن نفي السِّنَة والنوم متضمن إثبات كمال الحياة والقيام، ولا يؤده حفظهما، يتضمن إثبات كمال قدرته، وإذا تأملت ذلك في جميع موارد النفي التي وصف بها، وجدت كل نفي لا يستلزم إثباتاً لم يصف الله به نفسه.

أما الذين نزهوه بطريقتهم في النفي والسلب، فلم يثبتوا في الحقيقة إلٰهاً محموداً، بل لا موجوداً إلا في الأذهان.

ثانياً: أنهم اعتمدوا في تنزيههم على مجرد نفي التشبيه، والاعتماد في ذلك على مجرد نفي التشبيه ليس بسديد، لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ولا يلزم من الاشتراك أو المشابهة، المماثلة في حقيقة المعنى المشترك بينهما. ولو اعتمدوا في تنزيه الله على نفي النقائص والعيوب ونحو ذلك مما هو مقدس عنه لكان أصوب لأن هذه طريقة عقلية وشرعية معاً، فيثبتون له ما يستحق من صفات الكمال مع نفي المماثلة في ذلك، وهذا هو حقيقة التنزيه، فيوصف بما وصف به نفسه على أن لا يماثله غيره فيما هو من خصائصه.

ثالثاً: هذه الطريقة في التنزيه ألجأتهم إلى تأويل آيات الصفات بحجة أن ظاهرها لا يفهم منه إلا ما يدل على صفات المحدثين.

وهذا خلاف ما عليه سلف الأمة، فإن الله أعلم وأحكم من أن يخاطب عباده بخطاب ظاهره ضلال وإلحاد في أسمائه وصفاته، فلم يفهموا القرآن حق فهمه، وما قدروا الله حق قدره[1].

ثالثاً: نقد مذهبهم في التوحيد:

ذهب المتكلمون في تصورهم للوحدانية الإلهية إلى نحو قريب مما ذهب إليه الفلاسفة إن لم يكن هو هو.

وبنى «المعتزلة» مذهبهم في نفي الصفات على أساس أنه لو وصف بصفة؛ لَلَزِمَ من ذلك أن تشاركه هذه الصفات في القدم، والقديم عندهم لا يكون إلا واحداً، وكما عبر الفلاسفة من مذهبهم بأن الواجب لا يكون إلا واحداً فكذلك القديم عند المعتزلة لا يكون إلا واحداً.

ثم جعل المتكلمون التوحيد ثلاثة أنواع:

النوع الأول ـ وحدة الذات:

قالوا هو واحد في ذاته لا قسيم له، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية، لأن ذلك يقتضي الكثرة في القدماءِ، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتي العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هي أحوال له[2].

وفسروا لفظ الأحد في قوله تعالى: ﴿هو الله أحد﴾ بأن الأحد هو الذي لا صفة له ولا قسيم له في ذاته ولا جزءَ له[3]، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا: إن هذا معنى لفظ الأحد في لغة العرب، والقرآن قد استغنى عن هذه المعاني بوصفه تعالى بأنه: أَحَـدٌ. صَمَدٌ، لَمْ يَلِد وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَـدٌ.

---

(١) ابن تيمية. الرسالة التدمرية ٢٥ ـ ٧٤، مجموع الفتاوى ٥ ـ ٤٢٥، شرح حديث النزول ٦٥ منهاج السنة ٢ ـ ٤٤٣ ط د. رشاد سالم، مجموع الرسائل والمسائل ٣ ـ ٣١.

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ١ ـ ٦٤، ٧٠ ـ ٧٣، ٩٧ ـ ١١٣، ١٢٢ ط الأزهر ١٩٦٦ م.

(٣) انظر في تفسير لفظ الأحد: أساس التقديس في علم الكلام للرازي ١٦ ـ ١٨.

ولا يوجد في كلام العرب مطلقاً أن الذات الموصوفة بـالصفات لا تسمى أحداً أو واحداً سواءٌ في النفي أو الإثبات.

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها والقرآن قـد نزل بهـذه اللغة وعـلى هذه العـادة في الخطاب.

وفي القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى به من هو موصوف بصفات قائمة به، قال تعالى: ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خلقتُ وَحِيداً ﴾ [المدثر: ١١]، ﴿ وَإِنْ كانت وَاحِدَةً فلها النِّصْف ﴾ [النساء: ١١]، ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِن المشركين استجارك فَأَجِرْهُ ﴾ [التوبة: ٦]، ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أحداً ﴾ [الكهف: ١١٠] ﴿ وَلَا أُشْرِك بربي أحداً ﴾ [الكهف: ٣٨]، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

ولفظ الأحد في هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة لهم عمن سواهم، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا شيءٍ من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لم يكن في الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن، بل لا يكون في الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه في النفي أو الإثبات، فإذا قيل: ﴿ لَمْ يَكُنْ له كُفُواً أُحد ﴾ لم يكن في هذا نفي مكافأة الرب إلا عمن لا وجود له، ولم يكن في الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كفؤاً لله.

وكذلك قوله: ﴿ ولا أُشْرِكُ بربي أَحداً ﴾. ﴿ ولا يُشْرِكْ بعَبادةِ ربّه أَحداً ﴾، فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملاً إلا فيما لا ينقسم ولا يتصف بصفة ما، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفظ حتى يقال: ﴿ لا أشرك بربي أحد ﴾ فيكون معنى الآية ولا أُشرك بربي ما لم يوجد. واللغة التي نزل بها القرآن نجد أن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف

أصلاً، بل ولا عرف عنهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم، بـل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض الذي أخرجوه منه، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا[1].

النوع الثاني ـ توحيد الصفات:

وهو قولهم لا شبيه له في صفة من صفاته، وقد أدرجوا في مسمى هذا النوع من التوحيد نفي الصفات، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبهاً، وزاد بعضهم: فلم يصفه لا بنفي ولا إثبات، فشبهوه بالممتنع والمعدوم.

ويذهب «ابن تيمية» إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديماً مماثلاً لله في صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه في بعض الأمور وليس على وجه المماثلة، لأنه يمتنع عقلاً أن يكون له مثل في مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع.

ثم من المعلوم أن كل موجودين لا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود مثلاً والقيام بالنفس ونحو ذلك، ونفْي ذلك القدر من المشابهة يؤدي إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة، فلا بد من إثبات خصائص الربوبية في كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية، فنثبت له صفاته على وجه لائق به، لأنه ليس كمثله شيءٌ، ولما لم يكن في إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات، فكذلك صفاته ليس في إثباتها مماثلة لصفات غيره، فلزم من توحيد هؤلاءِ تعطيل الصفات وتأويلها.

النوع الثالث ـ توحيد الأفعال:

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد في أفعاله لا

---

(١) ابن تيمية: العقل والنقل ١ ـ ٦٤ ـ ٦٦.

شريك له فيها، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذي قرره «الجويني» على النحو التالي:

«لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك، وأراد أحدهما تحريك الجسم، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلا يخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الاحتمال الأول: تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال، لما يلزم عليه من اجتماع الضدين.

الاحتمال الثاني: تقدير ارتفاع مراد كل منهما، وذلك محال أيضاً لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلهاً لعجزه عن تنفيذ مراده.

الاحتمال الثالث: تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخر، وحينئذ فالذي نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره[1].

وهذا الدليل هو المذكور في جميع كتب علم الكلام والمعتمد عند جميعهم في الاستدلال على الوحدانية، ثم ظنوا أنه هو الدليل المذكور في الآية الكريمة: ﴿ لوْ كان فيهما آلِهَةٌ إلاَّ اللّهُ لَفَسَدَتَا ﴾، فقالوا: إن هذا دليل التمانع.

ولا شك أن هذا الدليل المذكور دليل عقلي، وبرهان تام على امتناع صدور العالم عن فاعلين قادرين صانعين له. ولكنه ليس هو الدليل المذكور في الآية، وليست الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع، وإنما جاءت لتقرير وحدة الألوهية، ومطلوبها هو نفي الكثرة في الألوهية ونفي أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الذي سيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليه بدليل التمانع الذي ذكره المتكلمون.

---

(١) الجويني. الشامل في أصول الدين. كتاب التوحيد ٣٥٢ ط الأولى. تحقيق د. علي سامي النشار وآخرون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفي التعدد في الربوبية، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين.

فمطلوب الآية هو: الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله.

ومطلوب المتكلمين: هو نفي أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن «ابن رشد» قد تعرض لنقد هذا الدليل في «مناهج الأدلة» وبيّن أن الدليل الذي تؤدي إليه الآية غير الدليل الذي استنتجه المتكلمون منها، وبيّن أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع.

ولكن «ابن رشد» لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، وقال: إن العالم ليس بفاسد، إذاً هناك إلّه واحد، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذي يستدل عليه بدليل التمانع وتوحيد الألوهية الذي سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة في مذهب «ابن تيمية»، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول: توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركي العرب، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شيءٍ وخالقه، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك في كثير من الآيات ﴿ وَلَئِنْ سأَلتَهم مَنْ خَلَقَهم لَيَقُولُن اللَّهُ﴾، ﴿ولَئِن سألتَهم مَن خلقَ السمواتِ والأرضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ بل عامة من أشرك مع الله غيره في عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم، كما كان يقول المشركون في تلبيتهم «لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك» وإنما كان الشرك الذي وقع في العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذي جاءَت لأجله الرسل، وأُنزلت لإبطاله الكتب وأُقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله.

النوع الثاني: توحيد الإلٰهية وهو ألا يعبد مع الله غيره، وهو متضمن

للنوع الأول، فكل توحيد للإلٓهية هو توحيد للربوبية ولا عكس.

وفي هذا النوع يتحقق قول المسلم: «لا إله إلا الله»، وذلك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً، وأن يقيم الدين كله لله.

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد، ولم يتنبه أحد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن، لأنه يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل، فالأول كما في سورة الإخلاص، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبات صفاته وأسمائه، ولقد استغنى بها القرآن عن هذه الألفاظ المجملة والمعاني المبهمة التي استعملها المتكلمون.

والثاني كما في سورة «الكافرون» فإنه يتضمن إخلاص الدين كله لله، ولذلك كانت سورة «الإخلاص» تعدل ثلث القرآن لأنها براءَة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءَة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله.

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطوا في دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية، وظنوا أن الألوهية هي القدرة على الاختراع، ومن أقر بأن الله هو القادر على الاختراع دون غيره، فقد أخلص الدين كله لله، ومن هنا لجؤوا إلى تقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة في الآية الكريمة: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لَفَسَدَتا﴾ وليس الأمر كما ذهبوا إليه، بل الإِلٰه الحق هو الذي يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إِلٰه بمعنى مألوه لا بمعنى إٓلِهٍ، وتوحيد الأُلوهية هو الذي جاءَت لإقراره الرسل وأُنزلت الكتب وأُقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه.

وهذا لبُّ التوحيد وجوهره، وبه نيطت وظيفة كل رسول كما قال تعالى: ﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِن رُسُلِنا، أَجَعَلْنَا مِنْ دُون الرحمن آلِهَةً يُعْبَدُون؟ ﴾ [الزخرف: ٤٥]، ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحي إليه أنَّه لا إلٓه إلَّا أنا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥] وكان كل رسول يوجه هذا النداءَ إلى قومه: اعبدوا الله ما لكم من إلٓه غيره.

والشرك الذي وقع في هذا النوع هو الذي سيقت الآية لإبطاله، وهو الذي تبرأ منه «إبراهيم» ـ عليه السلام ـ حين قال لقومه: ﴿ إنَّني برَاءٌ مِمَّا تعبدون ﴾ [الزخرف: ٢٦].

أما الاعتراف برب خالق للعالم، فهذا قد أقر به المشركون، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً في الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهم بها مشركين، ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك.

وهم لم ينكروا على «محمد» ﷺ دعوته إلى رب واحد خالق للعالم، وإنما أنكروا عليه أن جعل لهم الآلهة إلهاً واحداً، وكان الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ يقول: «أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، ولم يقل أُمرت أن أُقاتلهم حتى يقروا برب واحد.

* * *



لشيخ الإسلام ابن تيمية

ابن تيمية وقضية التوحيد
موضوع هذا الكتاب

لعل أهم موضوع شغل فكر ابن تيمية وملأ عليه حياته، هو تقرير معنى التوحيد كما أراده الله من عباده، وكما أخبرت به الرسل، ونزلت به الكتب السماوية الثلاثة. ومن أجل تقرير هذا الموضوع خاض أعنف المعارك الفكرية مع الفلاسفة والتراث الفلسفي. ومن أجل هذا الموضوع خاصم علماء الكلام وجادلهم، ولعلّ أهم كتاب عرفه تاريخ علم الكلام نقداً وتمحيصاً هو كتاب ابن تيمية المسمّى «درء تعارض العقل والنقل» الذي حققه تحقيقاً علمياً ممتازاً الدكتور محمد رشاد سالم، والذي أشرفت على نشره جامعة الإمام محمد بن سعود بالمملكة العربية السعودية، فلقد تعرّض ابن تيمية في هذا الكتاب لتقرير قضايا الألوهية وخاصة قضية التوحيد بمنهج علمي بيّن فيه تهافت الموقف الفلسفي والكلامي في قضايا الألوهية كلها. ومن أجل هذا الموضوع نفسه خاصم المتصوفة الذين أسماهم أدعياء الطريق أو ما أطلق عليهم أحياناً أنهم أولياء الشيطان وليسوا بأولياء للرحمٰن. وقضى معهم شطراً كبيراً من حياته في حوار عنيف كانت نهايته السجن أحياناً والتآمر على قتله أحياناً أخرى. ولعلّ معظم تراث ابن تيمية لا يخرج عن تقرير قضية التوحيد بمنهج قرآني خالص من تعقيدات الفلاسفة ومصطلحات المتكلمين وشطحات المتصوفة حتى تكون العقيدة صافية نقية نقاء الفطرة الإنسانية ذاتها. والذي يتتبع تراث ابن تيمية ويرصده رصداً تاريخياً حسب زمن تأليفه يجد أن مؤلفاته كانت سجلاً حافلاً

بقضايا عصره الفكرية والثقافية. بل والاجتماعية. فكتبه في المنطق[1] تمثّل الجانب النقدي لفلسفة أرسطو التي تمثلت في القياس وخصائص البرهان. وابتداءاً من نقد ابن تيمية لقياس أرسطو بدأت نظرات فلاسفة الغرب توجّه اهتمامها إلى نقد فلسفة أرسطو المنطقية وخاصة «هيوم» و«مل» وكتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» كان بداية لتمحيص المسيحية مما علق بها من خرافات وأباطيل ألحقها بها شاؤول الطرسوس أو بول الأنطاكي وما ألصقه بالمسيحية من أكذوبة القرّاء والصلب والتثليث. وبين أن مجمع لتقيه الذي عقد تحت إمرة قسطنطين بن هيلانة سنة ٣٢٥م كان بداية لسلسلة من التحريفات التي طرأت على المسيحية فشوّهت معالمها. ويعتبر هذا الكتاب من أهم ما كُتب عن تاريخ المسيحية في الفكر الإسلامي.

ولا أريد أن أستطرد هنا في ذكر مؤلفات ابن تيمية وبيان أهميتها، فمن فضل الله تعالى أن أصبح تراث هذا الرجل مأدبة شهية لشباب عصرنا المتدين وخاصة في الفترة الأخيرة وبين شباب الجامعات بالذات وفي مصر بصفة خاصة، ولكن ما أودّ أن ألفت النظر إليه هنا أن قضية التوحيد كانت تمثّل بؤرة اهتمام ابن تيمية وقطب رحى تفكيره كما أنها قطب رحى القرآن نفسه.

والكتاب الذي بين أيدينا يعتبر حلقة في سلسلة كبيرة تدور في معظم حلقاتها حول قضايا الألوهية، ومن أهم هذه السلسلة كتاب الإيمان، كتاب النبوات، شرح حديث النزول. هذا بالإضافة إلى مجموعات متنوعة من رسائله المختلفة والخاصة بالحديث عن جوانب معينة من أمور العقيدة. كالرسالة التدمرية، والرسالة الواسطية، والإرادة والأمر.. إلخ.

وفي هذا الكتاب الذي أقدمه للقارىء في طبعته الثالثة ينظر ابن تيمية إلى معنى التوحيد خلال مستويين من مستويات علاقة العبد بربه. المستوى الأول: وهو العبادة. والمستوى الثاني: وهو مستوى الاستعانة. وذلك من

---

(١) ومن أهمها الرد على المنطقيين، نقض المنطق.

خلال شرحه لقوله تعالى ﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين . .﴾ [الفاتحة : ٤] ومهد لذلك بذكر العديد من الآيات التي جمعت بين معنى العبادة والاستعانة والتوكّل والإنابة.

ثم وضع مقدمة هامة في بيان إحساس الجميع بحاجته إلى الله. ومن خلال هذا الإحساس الذي يشعر به كل كائن حي. تنوعت علاقة الإنسان بربّه. فمنهم من يطلبه من باب الاستعانة به على دفع المكروه وجلب المحبوب، ومنهم من يطلبه ليعبده ويألهه محبة له وإنابة إليه. فالنوع الأول يتصل بمعنى ربوبيته، والنوع الثاني يتصل بمعنى ألوهيته. وبين معنى الربوبية ومعنى الألوهية تتوزع علاقة الإنسان بربه. ويبيّن ابن تيمية أن الإنسان على كل هذه المستويات من علاقته بربه هو في حاجة إليه أكثر من حاجته إلى طعامه وشرابه، بل إن حاجته إلى ربّه لا نظير لها حتى تُقاس به. ويبيّن لنا هذا الكتاب بمنهج يجمع بين الجانب العقلي والجانب الوجداني الشعوري حاجة الإنسان إلى ربه من وجوه تسعة تتصل كلها بتقرير معنى الألوهية ومعنى الربوبية وأن الإنسان دائم الحاجة إلى ربّه من كلا الجانبين الألوهية والربوبية.

ثم يلي ذلك فصل خاص يوضّح فيه معنى الاستعانة وأن الشيء المُراد قد يُراد لنفسه وقد يُراد لغيره، والمستعان به منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان وآلة له، فالمراد لغيره مراد بالعرض كإرادة الوسائل المؤدية إلى الغايات والنتائج، وهذا شأن إرادة الإنسان إذا تعلقت بغير الله ولغير الله. فإذا قضى الإنسان حاجته منها أعرض عنها ونفر منها. أما المراد لذاته فليس إلا الله. وكذلك المستعان، فمنه ما يكون آلة وأداة يُستعان بها كاستعانة المرء بماله وولده وصحبه، فإذا ما تم له مراده منها أعرض عنها وزهد فيها، أما المستعان به لذاته فهو الغاية التي يعتمد العبد عليها ويركن إليها ويطمئن قلبه بها. وبين هذين الأمرين يتقلب حال المرء بين المراد لذاته والمراد لغيره وبين المحبوب لذاته والمحبوب لغيره.

فقد يكون الأمر محبوباً ومراداً ولكن لا يستعان به.

وقد يكون مستعاناً لكنه غير محبوب ولا مرغوب فيه، وقد يكون محبوباً

مراداً ومستعاناً في نفس الوقت. وإذا تدبر الإنسان أمر نفسه كان لا بدّ له في كل وقت من غاية ومنتهى يطلبه لذاته وليس ذلك إلا الله. ومنتهى يستعينه لذاته وليس ذلك إلا الله. وهذا من معاني صمديته. فالعباد يصمدون إليه في طلبهم واستعانتهم. ولذلك كان قوله إيّاك نعبد وإيّاك نستعين كلام جامع محيط شامل.

ويقسم ابن تيمية الناس في علاقتهم بالله إلى أقسام أربعة:

١ ـ إمّا أن يعبدوا غير الله ويستعينوا به وإن كان حالهم في الظاهر حال المسلمين. لأن الشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل.

٢ ـ إمّا أن يعبدوه ويستعينوا بغيره. وهذا حال كثير من العباد الذين يستشعرون العزّة والنصر من غير الله كالوجهاء وأصحاب المناصب في الدولة. وهذا دليل جهل العابد ونقص دينه.

٣ ـ وقد يستعين المرء بالله ولكن قد يعبد غيره ويواليه من حيث لا يشعر. وهذا حال كثير من أدعياء التصوّف وأصحاب الأحوال الذين نظروا إليه من جهة ربوبيته وأهملوا النظر إليه من جهة ألوهيته.

٤ ـ أما القسم الرابع فهم الذين جمعوا بين معنى إياك نعبد وإياك نستعين في جميع أحوالهم. فلم يعبدوا إلا إيّاه ولم يستعينوا إلا به. وهذا حال الأنبياء وأتباع الأنبياء من كل أمة الذين أخذوا بمنهجهم اعتقاداً وسلوكاً علماً وعملاً.

ولقد أخذ ابن قيم الجوزية وهو من أوفى تلاميذ ابن تيمية هذا المعنى في العبادة والاستعانة وضرورة الجمع بينهما في سلوك المسلم وشرحه وفصّل فيه القول في كتابه «مدارج السالكين» إلى منازل إياك نعبد وإياك نستعين. وأنا أعتبر هذا الكتاب شرحاً وتفصيلاً لما أجمله ابن تيمية في كتابنا هذا «كتاب التوحيد» فمن أراد مزيد شرح وتوضيح، فعليه بكتاب «مدارج السالكين» لابن القيم.

ويتعرض ابن تيمية بعد ذلك لحديث قسمة الصلاة بين العبد وربه وبيّن أن جوهر الصلاة دعاء ومسألة، وأهمية الجمع فيها بين العبادة والاستعانة وأن في الجمع بينهما جمعاً بين الإنابة والتوكل. وكل ذلك دليل على إخلاص العبادة لله. وأن الناس في عبادتهم لله. ينقسمون إلى أقسام.

فمنهم قسم يغلب عليه قصد التألّه لله ومتابعة أمره ونهيه ولكن قد يكون منقوصاً من جانب الاستعانة والتوكل. وهذا حال من يعرف شريعة الله في أمره ونهيه ولا يعرف قضاءه وقدره. وهناك قسم يغلب عليه قصد الاستعانة والتوكل والخضوع لقضاء الله وقدره ولكنه قد يكون منقوصاً من جانب إخلاص العبادة لله. بل قد يكون مقصوده نوع سلطان واكتساب ذكر وسمعة بين الناس، وهناك قسم معرض عن الوجهين جميعاً. وهم فريقان: أهل دنيا وأهل دين. وكلاهما متّبع لهواه عابد لشيطانه.

ثم ينتقل الكتاب بعد ذلك إلى بيان معنى الربوبية والألوهية، وأن أدلة المتكلمين والفلاسفة كلها تدور حول توحيد الربوبية. وذلك أمر غير مطلوب لذاته. ولا هو مناط الإيمان والكفر. وليس مطلوب الشرع. وقد أفنى الفلاسفة والمتكلمون أعمارهم في تقرير هذا النوع وليس للعباد حاجة إلى تقريره.

أما توحيد الألوهية فلم يقدّموا دليلاً واحداً على تقريره مع أنه المطلب الأعظم والأجلّ.

وينتقل بعد ذلك إلى قضية هامة وهي بيان أن الإنسان ليس من نفسه إلا العدم المحض، وأن تعلقه بغير الله لا يفيده إلا عدماً محضاً وإن حقق له نفعاً عاجلاً. وأن الشر الذي يعجّ به هذا العالم كان من أهم أسبابه أن العلاقات الاجتماعية بين الناس من جانب وبين أشياء هذا العالم من جانب آخر أُسّست على قواعد منفعية لغير الله. وفصّل القول في ذلك وأبان الحجة وأوضح البرهان بحيث يمكن القول أن كلامه في هذه القضية يشكّل نظرية متكاملة في مقدماتها ونتائجها اليقينية في أن الشر لا يضاف إلى الله وإنما يضاف إلى الإنسان وضرب الأمثلة الشارحة لذلك.

ثم انتقل إلى الحديث عن الحكمة الإلٓهية السارية في كل جزئية من هذا العالم، وأن الله لم يخلق شيئاً ما إلا لحكمة. وأبطل قول بعض المتكلمين النافين للحكمة والغاية، وبيّن أن عدم علم الإنسان بالحكمة ليس دليلاً على عدم الحكمة، لأن عدم العلم ليس علماً بالعدم. وأن الذين نفوا الحكمة والغاية في أفعاله تعالى قد قصروا نظرتهم إلى الشرور من جهة الإنسان المنفعل لها ولم ينظروا إليها من جهة حكمة الفاعل لها ولا قصده منها. ولمّا نظر بعضهم إلى ذلك وغاب عن عقله استيعاب الحكمة قال بنفيها وهذا خطأ جسيم. وبيّن أن الكتاب والسنّة ليس فيهما نص قد أضاف الشر إلى الله إلا على سبيل العموم لبيان شمول القدرة الإلٓهية على كل شيء كما في قوله سبحانه: ﴿الله خالق كل شيء﴾. [الرعد: ٦، والزمر: ٦٢] وبيّن أن الشرّ الموجود سببه إما عدم فعل الواجبات وعدم الانشغال بها. لأن عدم انشغال القلب بالواجبات سوف يجعله مهيأ لأن يشغل بغيرها من المعاصي والسيئات، ذلك أن القلب لا يعيش في فراغ أبداً، بل لا بد أن يشغل بالشيء أو بضده، فإذا لم يشغله صاحبه بفعل الخيرات كان لا بدّ أن يشغل بفعل المعصية والسيئات، وقد يكون سبب الشر وجوداً وليس عدماً كما في حالة إحساس الإنسان بالآلام النفسية أو الجسمية، فلو أمعنّا النظر في ذلك ـ كما يرى ابن تيمية ـ لوجدنا أن سبب هذه الشرور هو نوع من العدم كعدم الصحة الموجب لألم المرض. وعدم فعل الواجب الموجب للألم النفسي. ذلك لأن الشر في ذاته عدم محض. والعدم المحض لا يكون سببه وجوداً كاملاً. بل يكون سببه إما عدم أو وجود مشوب بعدم. ويستمر ابن تيمية في شرح وجهة نظره في هذه القضية. ثم يختم الكتاب بفصل خاص يبيّن فيه أن المحبوب لذاته هو الله، وأن كل ما سواه ينبغي أن يحبّ أو يكره تبع لمحبة الله أو كراهته له.

وفي أثناء الكتاب قد تعرض المؤلف لأمور فرعية أراد من سَوْقها توضيح فكرة أو شرح قضية. والكتاب بذلك قد عالج قضايا كثيرة نرى لها أهميتها في حياتنا المعاصرة بجوانبها الفكرية والعقائدية، أردت بإعادة طبعه عموم فائدة واكتساب مثوبة وقبولاً من الله ونفعاً للمسلمين. ولا يفوتني هنا أن أنوِّه

بالشكر الجزيل للأخ الفاضل محمد أديب كاتبة مدير مؤسسة دار القرآن الكريم ببيروت العربية المسلمة الذي أبدى حماسة طيبة مشكورة عند الله لطبع الكتاب وتوزيعه، وقد سبق أن طبع لنا من هذه السلسلة «دقائق التفسير» الذي جمعت فيه تفسير ابن تيمية للقرآن الكريم، ويقع الكتاب في ثلاث مجلدات كبار، وكان قد طبع للمرة الأولى بالقاهرة، واقتصرت تلك الطبعة على الجزء الرابع الذي توقف عند أول سورة المجادلة أما هذه الطبعة الأخيرة فقد جاءت شاملة للقرآن كله من فاتحة الكتاب إلى نهاية المعوذتين. وبذلك تكون هذه الطبعة هي الأولى الشاملة لتفسير ابن تيمية للقرآن كله. نفع الله به المسلمين وجعله مقبولاً لديه. والنية منعقدة بعد توفيق الله على إكمال سلسلة التراث السلفي بقسميها: المخطوطات، والبحوث والدراسات - والكتاب الذي أُقدّمه للقارىء الكريم الآن هو واحد من هذه السلسلة - سبقه حلقات ويتلوه إن شاء الله تعالى حلقات، ومن الله العون والسداد وهو حسبي ونعم المولى ونعم النصير.

وصف المخطوط

النسخة التي اعتمدت عليها في تحقيق هذا الكتاب عبارة عن رسالة ضمن مجموعة رسائل خطية لابن تيمية ولغيره موجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٠٤ مجاميع تيمور. تبدأ هذه الرسالة من الصفحة رقم (٢٩ ـ إلى ٨٤) من المجموعة.

كتب في الصفحة الأولى منها (٢٩) عنوان الرسالة بخط نسخ كبير، وفي وسط الصفحة «قاعدةجامعة في توحيد الله عز وجل وإخلاص العمل والوجه له»، ثم كتب تحتها بحبر أحمر عبارة «الحمد لله وحده».

وكتب تحتها بخط صغير ما يلي:

«تصنيف شيخ الإسلام علم الأعلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بـن عبد السلام بن تيمية رضي الله عنه وأرضاه».

ثم كتب تحتها بخط مخالف وإلى جهة اليسار ما يلي:

المانوية هم الثنوية القائلة بأصلين قديمين وهما النور والظلمة، والمجوس القائلون بخالقين.

ويوجد في أسفل الصفحة إلى جهة اليسار ما يلي:

ولو فرض اثنان فلا يخلوان إما قادران على الاستبداد أو أحدهما، أو

التعاون، فالأول يوجب الاستغناء عنه، والثاني يوجب عجز أحدهما، والثالث عجزهما، وكله محال لمنافاته الإلّهية ولزوم العجز لزوال القدرة عن مقدوره وأصل دلالتها مع لو كان فيهما.

وإلى جهة اليمن توجد عبارة:

طالع في هذا أبو صالح.

الشجري الشافعي.

رضي الله عنه.

وفي أسفل الصفحة كتب ما يلي:

يحسبه الجاهل ما لم يعلما
يا عالماً بدبيب النمل في الظلم
يا كاشف الضر والبلوى مع السقم
قد قام وفدك حول البيت وانتبهوا
وأنت يا حي يا قيوم لم تنم.

وفي ركن الصفحة العلوي إلى جهة اليسار كتب عبارة: نصر بن محمد ابن عثمان البرهمي وفي مقابلها إلى المنتصف توجد كلمة «يعمرية».

وتحتها كتب عبارة «من مجاميع محمد بن طولون».

والمخطوط كتب بخط نسخ واضح إلا في بعض الكلمات القليلة، ويوجد في هوامش بعض الصفحات تعليقات بخط نسخ كما في صفحات ٦١، ٦٣.

مسطرة الصفحة ١٧ سطر، في كل سطر من ٧ ـ ٩ كلمات تقريباً، ومساحة الصفحة ١٢ ـ ١٨ سم وتشغل الكتابة منها مساحة ٩ ـ ١٥ سم.

منهج التحقيق:

ولقد حاولت في تحقيق هذا الكتاب أن أحافظ على سلامة النص كما هو

في أَصله المخطوط ما وسعني ذلك، إلا أَن الناسخ كثيراً ما كان يخطىء في بعض الآيات والقواعد النحوية وقد استدعى ذلك أَن أتّبع الخطوات الآتية:

١ ـ تخريج الآيات القرآنية وتصحيح ما وقع في بعضها من أَخطاء مع الإشارة في الهامش إلى اسم السورة ورقم الآية.

٢ ـ تخريج الأَحاديث النبوية ومراجعتها على كتب الأَحاديث الصحيحة.

٣ ـ ترجمة الأَعلام الواردة في النص.

٤ ـ تصحيح بعض الكلمات لغوياً مع الإشارة في الهامش إلى الموجود بالأَصل.

٥ ـ إضافة بعض الكلمات التي كان لا بد منها لتوضيح النص ولحاجة السياق إليها مع وضعها بين قوسين والإشارة إليها في الهامش.

وقد طبع جزء قليل من هذا الكتاب بالمملكة العربية السعودية بمطابع الرياض ضمن كتاب «مجموع فتاوى ابن تيمية» الذي أمر بطبعه الملك عبد العزيز آل سعود وجعله وقفاً على طلاب العلم بالسعودية وغيرها وقد صدر من هذه المجموعة حتى الآن سبعة وثلاثون جزءاً وطبع جزء من كتاب التوحيد في هذه المجموعة تحت عنوان «قاعدة في توحيد الله عز وجل».

وتشتمل هذه الطبعة الثانية على إضافات وفصول كاملة لم تظهر في الطبعة الأولى نظراً لعدم توفرها بين يدي وقت الطبعة الأُولى. وهذا ما دعاني إلى إعادة طبعه وفيه إشارة إلى هذه الزيادة في موضعها كما رمزنا لطبعة السعودية بالرمز «س» وللمخطوط الذي اعتمدت عليه بالرمز «د».

ولأَهمية هذا الكتاب ونفاذ الطبعة الأُولى منه رأَيت أَن أَقوم بإعادة طبعة ليتوفر بين أَيدي الباحثين والمتخصصين في دراسة ابن تيمية.

فهو الكتاب الوحيد الذي تعرض فيه بالتفصيل لمشكلة الخير والشر،

وتحدث عنها بإفاضة لم أجدها في غيره من كتبه الأُخرى على كثرتها، سواء منها المجلدات الكبار أو الرسائل الصغيرة.

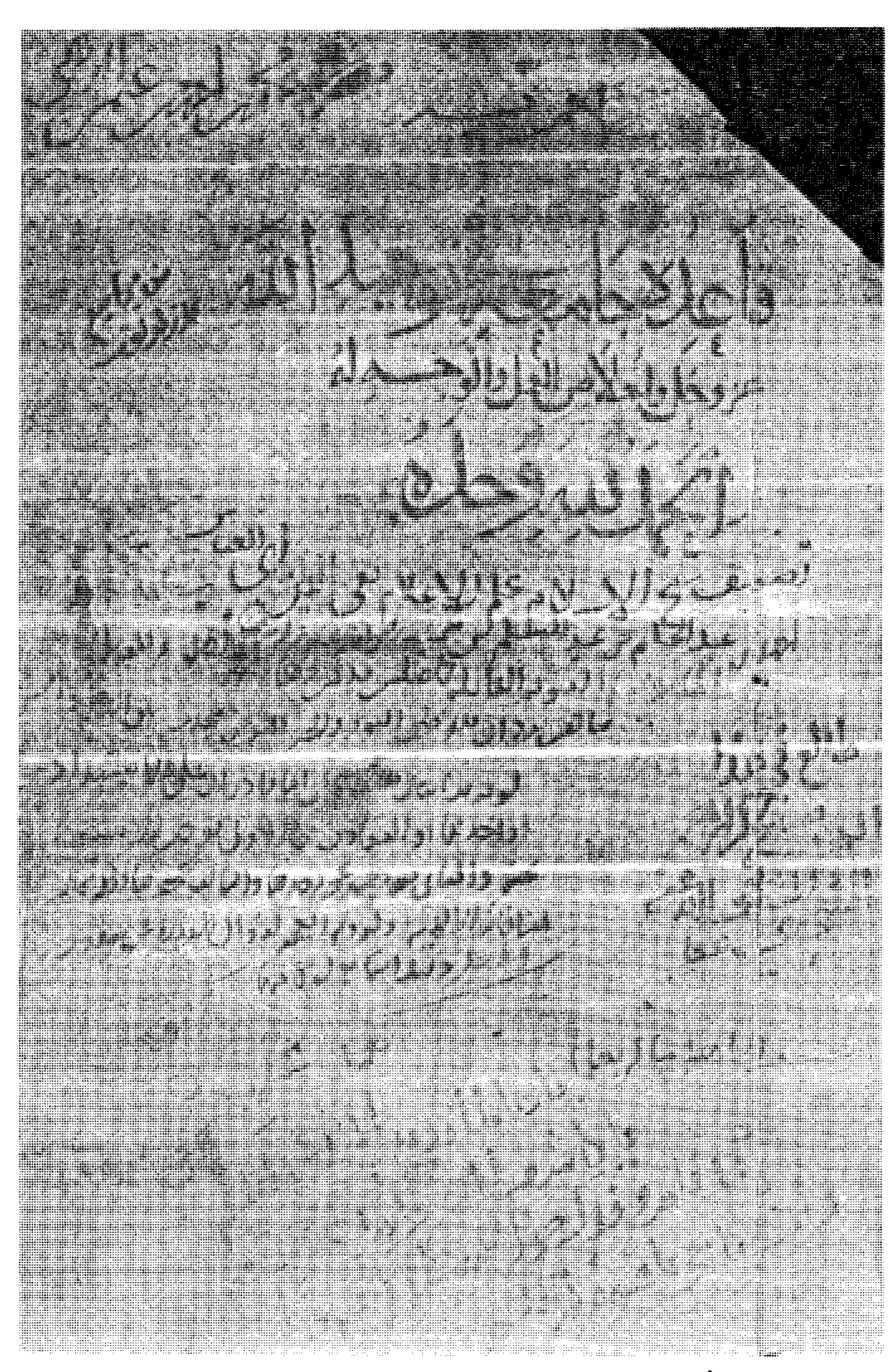
وحين أقدم هذا الكتاب إلى الباحثين فإنه ليسعدني أَن يكون هو العمل الثاني من سلسلة التراث السلفي التي بدأتها بالجزءِ الأول من تفسير ابن تيمية وهو «دقائق التفسير» وإني لأرجو أن ينفع الله به المعنيين بالدراسات الإسلامية، كما أسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل مقبولاً لديه، وأن يتقبله قبولاً حسناً إنه نعم المولى ونعم النصير.

أول المحرم سنة ١٤٠٦ هـ

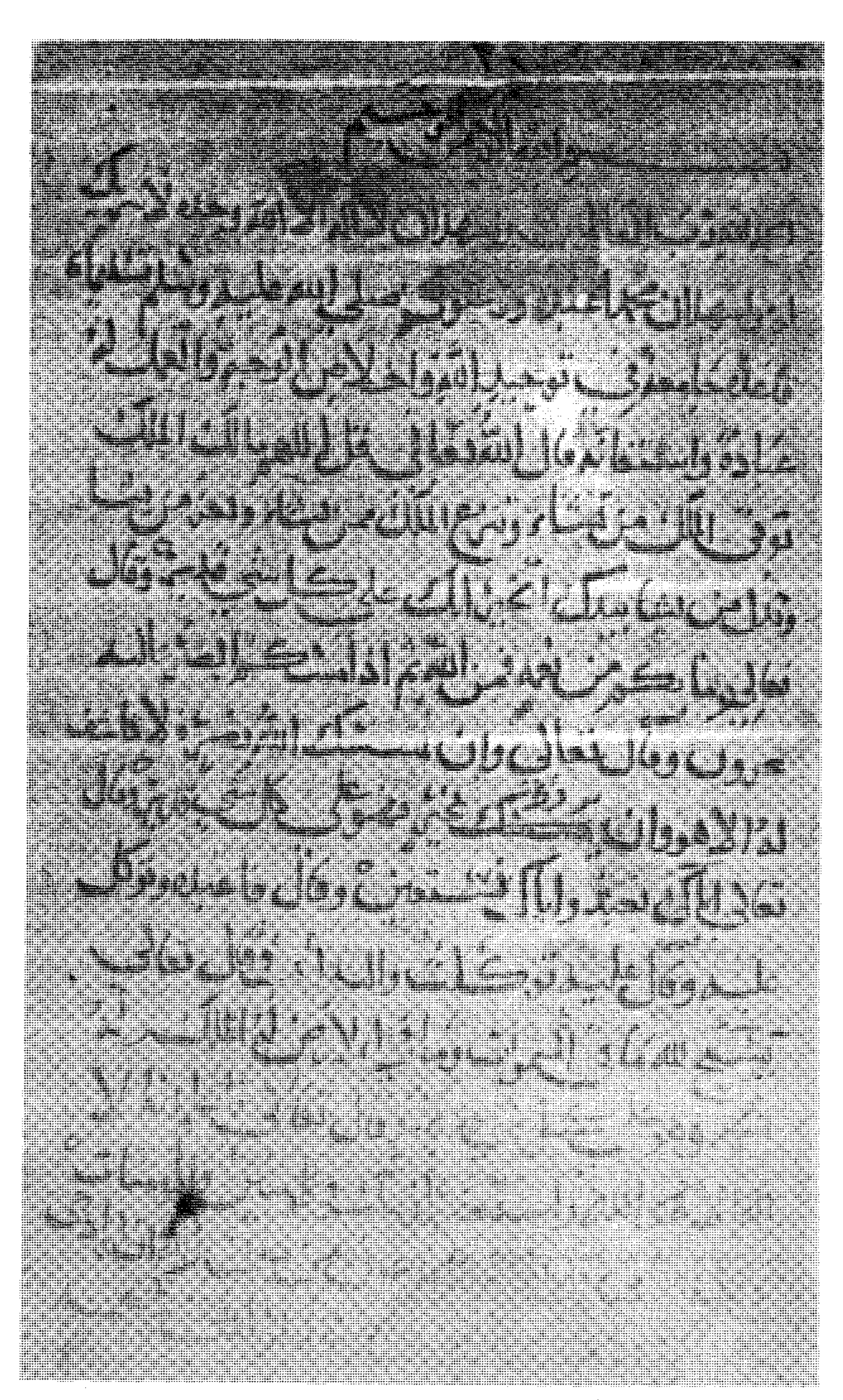
دكتور

محمد السيد الجليند

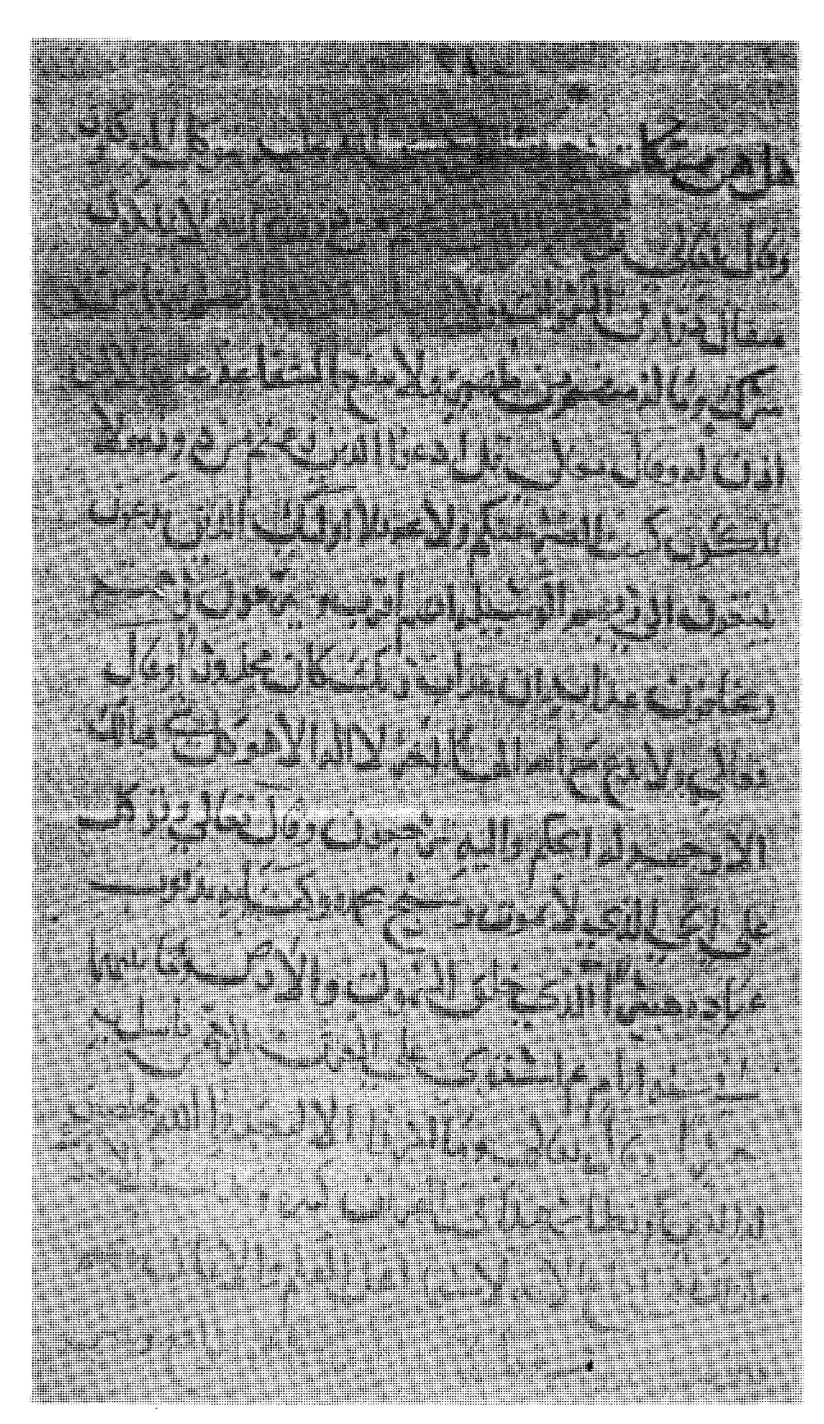
* * *



الصفحة الأولى من كتاب التوحيد وهي الصفحة رقم ٢٩ من مجموعة تيمور



اللوحة رقم ٣٠ من مجموعة تيمور



اللوحة رقم ٣١ من مجموعة تيمور

بسم الله الرحمن الرحيم

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ﷺ تسليماً.

قاعدة جامعة

في توحيد الله وإخلاص الوجه والعمل له، عبادة، واستعانة.

قال الله تعالى: ﴿ قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء، وتنزع الملك ممن تشاء، وتعز من تشاء وتذل من تشاء، بيدك الخير، إنك على كل شيءٍ قدير ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿ وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون ﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، وإن يَمسسك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾(٤).

---

(١) سورة آل عمران: ٢٦.
(٢) سورة النحل: ٥٣.
(٣) سورة الأنعام: ١٧.
(٤) سورة الفاتحة: ٥.

وقال: ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ عليه توكلت وإليه أُنيب ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿ يسبح لله ما في السموات وما في الأَرض له الملك وله الحمد وهو على كل شيءٍ قدير ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿ فاعلم أَنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿ قل أَفرأَيتم[5] ما تدعون من دون الله إن أَرادنيَ الله بضر هل هن كاشفات ضره، أَو أَرادني برحمة ـ هل هن ممسكات رحمته، قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون ﴾[6].

وقال تعالى: ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله، لا يملكون مثقال ذرة في السموات ولا في الأَرض، وما لهم فيهما من شرك، وما له منهم من ظهير، ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أَذن له ﴾[7].

وقال تعالى: ﴿ قل ادعوا الذين زعمتم من دون الله لا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً. أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أَيهم أَقرب ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذوراً ﴾[8].

وقال تعالى: ﴿ ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو. كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون ﴾[9].

(١) سورة هود: ١٢٣.
(٢) سورة الشورى: ١٠.
(٣) سورة التغابن: ١.
(٤) سورة محمد: ١٩.
(٥) في الأصل: أرأيتم.
(٦) سورة الزمر: ٣٨.
(٧) سورة سبأ: ٢٢.
(٨) سورة الإسراء: ٥٦ ـ ٥٧.
(٩) سورة القصص: ٨٨.

وقال تعالى: ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً. الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش، الرحمن فاسأل به خبيراً﴾[١].

وقال تعالى: ﴿ وما أُمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ﴾[٢].

ونظائر هذا في القرآن كثيرة، وكذلك في الأحاديث، وكذلك في إجماع الأمة لا سيما أهل العلم والإيمان منهم، فإن هذا[٣] عندهم قطب رحى الدين، كما هو الواقع. ونبين هذا بوجوه نقدم قبلها مقدمة.

(مقدمة في حاجة الجميع إلى الله)

وذلك أن العبد، بل وكل حي سوى الله، بل وكل مخلوق هو فقير محتاج إلى جلب ما ينفعه، ودفع ما يضره، والمنفعة للحي هي من جنس النعيم واللذة، والمضرة هي من جنس الألم والعذاب، فلا بد له من أمرين:

أحدهما: هو المطلوب المقصود المحبوب الذي ينتفع ويلتذ به.

والثاني: هو المُعين الموصل المحصل لذلك المقصود، والمانع من دفع المكروه، وهذان هما السببان المنفصلان، الفاعل والغاية. فهناك أربعة أشياء.

أحدهما: أمر هو محبوب مطلوب الوجود.

---

(١) سورة الفرقان: ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) سورة البينة: ٥.

(٣) اسم الإشارة يعود إلى ما سبق وهو إخلاص الوجه والعمل لله. ولقد ذكر ابن تيمية الكثير من الآيات التي تشير إلى اقتران العبادة بالتوكل والاستعانة. وكلاهما من آيات إخلاص العمل لله والاستعانة به، وإخلاص الوجه لله هو قطب رحى التوحيد كما أشار إلى ذلك المؤلف.

والثاني: أمر مكروه مبغض مطلوب العدم.

والثالث: الوسيلة إلى حصول المحبوب.

والرابع: الوسيلة إلى دفع المكروه.

فهذه الأربعة أمور ضرورية للعبد، بل ولكل حي لا يقوم وجوده وصلاحه إلا بها. وأما ما ليس بحي فالكلام فيه على وجه آخر. إذا تبين ذلك، فبيان ما ذكرته من وجوه.

الوجه الأول:

أحدها: إن الله هو الذي يجب أن يكون المقصود المدعو المطلوب، وهو المعين على المطلوب، وما سواه هو المكروه، وهو المعين على دفع المكروه، فهو سبحانه الجامع للأمور الأربعة دون ما سواه، وهذا معنى قوله ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾، فإن المعبود يتضمن المقصود، لكن على أكمل الوجوه، والمستعان هو الذي يستعان به على المطلوب.

فالأول من معنى ألوهيته.

والثاني من معنى ربوبيته.

(معنى الألوهية)

إذ الإله هو الذي يؤله له[1]، فيعبد محبة وإنابة، وإجلالاً وإكراماً، والرب هو الذي يرب عبده فيعطيه خلقه ثم يهديه إلى جميع أحواله من

(١) الإله مأخوذ من أله يأله إذا تحير العبد في عظمةالله، وأصل إله ولاه مثل وشاح فقلبت الواو همزة فصارت إلاه مثل إشاح، ومعنى ولاه أن الخلق يولهون إليه في حوائجهم كما يوله الطفل إلى ثدي أمه عند إحساسه بالجوع. انظر لسان العرب لابن منظور. مادة: أله.

العبادة وغيرها، وكذلك قوله تعالى: ﴿عليه توكلت وإليه أُنيب﴾[1] وقوله: ﴿فاعبده وتوكل عليه﴾[2]، وقوله: ﴿عليك توكلنا وإليك أَنبنا﴾[3]، وقوله: ﴿وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده﴾[4]. وقوله: ﴿عليه توكلت وإليه متاب﴾[5]، فهذه ستة مواضع تنتظم هذين الأَصلين الجامعين.

الوجه الثاني

إن الله عز وجل خلق الخلق لعبادته الجامعة لمعرفته والإنابة إليه ومحبته، والإخلاص له، فبذكره تطمئن قلوبهم، وبرؤيته في الآخرة تقر عيونهم، ولا شيء يعطيهم في الآخرة أَحب إليهم من النظر إليه، ولا شيء يعطيهم في الدنيا أَعظم من الإيمان به.

وحاجتهم إليه في عبادتهم إياه وتأَلههم إياه، كحاجتهم وأَعظم في خلقه لهم وربوبيته إياهم، فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم، وبذلك يصيرون عاملين متحركين، ولا صلاح لهم ولا فلاح ولا نعيم ولا لذة بدون ذلك بحال، بل من أَعرض عن ذكر ربه فإن له معيشةً ضنكاً ونحشره يوم القيامة أَعمى، ولهذا كان الله لا يغفر أَن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولهذا كانت (لا إِله إِلا الله) أَحسن الحسنات، وكان التوحيد بقول لا إله إلا الله رأْس الأَمر.

فأَما توحيد الربوبية الذي أَقر به الخلق وقرره أَهل الكلام، فلا

---

(١) سورة الشورى: ١٠.

(٢) سورة هود: ١٢٣.

(٣) سورة الممتحنة: ٤.

(٤) سورة الفرقان: ٥٨.

(٥) سورة الرعد: ٣٠.

يكفي وحده، بل هو من الحجة عليهم. وهذا معنى ما يروى: «يابن آدم خلقت كل شيء لك وخلقتك لي فبحقي عليك لا تشتغل بما خلقته لك عما خلقتك له».

واعلم أن هذا حق لله على عباده أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. وهو يحب ذلك ويرضى عن أهله ويفرح بتوبة من عاد إليه. كما أن في ذلك لذة العبد وسعادته ونعيمه، وقد بينت بعض معنى محبة الله عز وجل لذلك وفرحه به غير هذا الموضع[١]، فليس في الكائنات ما يسكن العبد إليه ويطمئن به، ويتنعم بالتوجه إليه إلا الله سبحانه. ومن عبد غير الله وإن أحبه وحصل له به مودة في الحياة الدنيا ونوع[٢] من اللذة، فهو أعظم من التذاذ أكل الطعام المسموم مفسدةً ﴿ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾[٣]، فإن قوامهما بأن تأله الإله الحق، فلو كان فيهما آلهة غير الله لم يكن إلّهاً حقاً، إذ الله لا سميّ له، ولا مثل، فكانت تفسد لانتفاءِ ما به صلاحها. هذا من جهة الإلهية، وأما من جهة الربوبية فشيء آخر كما يقرره في موضعه المتكلمون.

(حاجة العبد إلى عبادة الله)

واعلم أن حاجة العبد إلى أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً، ليس لها نظير فتقاس به، لكن يشبه من بعض الوجوه حاجة الجسد إلى الطعام والشراب، وبينهما فروق كبيرة، فإن حقيقة العبد قلبه وروحه، وهي لا صلاح لها إلا بإلٰهها الله الذي لا إله إلا هو، فلا تطمئن في الدنيا إلا

(١) لعل ابن تيمية يشير هنا إلى كتابه «قاعدة المحبة» وهي رسالة جليلة الشأن في بابها. والعزم منعقد على إخراجها إن شاء الله.
(٢) في الأصل: ونوعاً.
(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

بذكره، وهي كادحة إليه كدحاً فملاقيته، ولا بد لها من لقائه، ولا صلاح لها إلا بلقائه، ولو حصل للعبد لذات وسرور بغير الله فلا يدوم ذلك، بل ينتقل من نوع إلى نوع، من شخص إلى شخص، ويتنعم بهذا في وقت، وفي بعض الأحوال، وتارة أخرى يكون ذلك الذي تنعم به والتذ، غير منعِم له ولا ملِذ، بل قد يؤذيه اتصاله به ووجوده عنده، ويضره ذلك.

وأما إلهه فلا بد له منه في كل حال وكل وقت، وأينما كان فهو معه، ولهذا قال إمامنا إبراهيم الخليل: ﴿لا أحب الآفلين﴾(١)، وكان أعظم آية في القرآن ﴿ الله لا إله إلا هو الحي القيوم ﴾(٢)، واعلم ان هذا الوجه مبني على أصلين:

أحدهما: على أن نفس الإيمان بالله وعبادته ومحبته وإجلاله هو غذاء الإنسان وقوته، وصلاحه وقوامه، كما دل عليه أهل الإيمان وكما دل عليه القرآن، لا كما يقول من يعتقد من أهل الكلام ونحوهم، أن عبادته تكليف ومشقة، وخلاف مقصود القلب، لمجرد الامتحان والاختبار، أو لأجل التعويض بالأجر كما تقوله المعتزلة(٣)، فإنه وإن كان في الأعمال الصالحة ما هو على خلاف هوى النفس، والله سبحانه يأجر العبد على الأعمال المأمور بها مع المشقة، كما قال: ﴿ ذلك بأنه لا يصيبهم ظمأٌ ولا نصب ﴾(٤)، الآية. وقال لعائشة: «أجرك على قدر نصبك» فليس ذلك هو المقصود الأول بالأمر الشرعي، وإنما وقع ضمناً وتبعاً لأسباب ليس

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) جعل المعتزلة الغرض من التكاليف تعريض العبد للثواب بتكليفه بأوامر الشرع ونواهيه، وجعلوا الثواب عوضاً عن ذلك في الآخرة لأنه لا يجوز التفضل به ابتداء من الله. وقالوا إن الله أراد بذلك «أن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به». انظر في ذلك: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص ١٠ ـ ٥١٨؛ المغني ١١ ـ ١٣٤ ـ ١٢٩.

(٤) سورة التوبة: ١٢٠.

هذا موضعها. وهذا تفسير يقرر في موضعه، ولهذا لم يجيء في الكتاب والسنة وكلام السلف، إطلاق القول على الإيمان والعمل الصالح أنه تكليف، كما يطلق ذلك كثير من المتكلمة والمتفقهة، وإنما جاءَ في القرآن ذكر التكليف في موضع النفي كقوله ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾(١). ﴿ لا تكلف إلا نفسك ﴾(٢). ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾(٣)، أي وإن وقع في الأمر تكليف فلا يكلف إلا قدر الوسع، لا أنه يسمى جميع الشريعة تكليفاً، مع أن غالبها قرة العيون، وسرور القلوب، ولذات النفوس، وكمال النعيم، وذلك لإرادة وجه الله والإنابة إليه وذكره، وتوجه الوجه إليه، فهو الإله الحق الذي تطمئن إليه القلوب، ولا يقوم غيره مقامه في ذلك أبداً، ﴿ فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً ﴾(٤). فهذا أصل.

والأصل الثاني: أن النعيم في الدار الآخرة أيضاً به، مثل النظر إليه، لا كما يزعم طائفة من أهل الكلام ونحوهم، ممن يقول إنه لا نعيم ولا لذة إلا بالمخلوق من المأكول والمشروب والمنكوح ونحو ذلك، بل اللذة والنعيم التام في حظهم من الخالق سبحانه وتعالى، كما في الدعاءِ المأثور «أسألك لذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقائك من غير ضَـرَّاءَ مضرة ولا فتنة مضلة»، ولهذا قال في حق الكفار: ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم إنهم لصالوا الجحيم ﴾(٥)، فعذاب الحجاب من أعظم أنواع العذاب، ولذة النظر إلى وجهه أعلى اللذات، ولا تقوم حظوظهم من سائر المخلوقات مقام حظهم منه تعالى. وهذان الأصلان ثابتان بالكتاب والسنة، وعليهما أهل العلم والإيمان، ويتكلم فيهما مشايخ

---

(١) سورة البقرة: ٨٦.
(٢) سورة النساء: ٨٤.
(٣) سورة الطلاق: ٧.
(٤) سورة مريم: ٦٥.
(٥) سورة المطففين: ١٦.

الصوفية العارفون وعليهما أهل السنة والجماعة وعوام الأمة، وذلك من فطرة الله التي فطر الناس عليها، وقد يحتجون على من ينكرها بالنصوص والآثار تارة، وبالذوق والوجد أخرى، إذا أنكر اللذة فإن ذوقها ووجدها ينفي إنكارها، وقد يحتجون بالقياس والأمثال تارة وهي الأقيسة العقلية.

الوجه الثالث

إن المخلوق ليس عنده للعبد نفع ولا ضر، ولا عطاء ولا منع، بل ربه هو الذي خلقه ورزقه وبصَّره وهداه، وأسبغ نعمه عليه، فإذا مسه الله بضر لم يكشفه عنه غيره، وإذا أصابه بنعمة لم يرفعها عنه سواه، والعبد وما سواه فلا ينفعه ولا يضره إلا بإذن الله، وهذا الوجه أظهر للعامة من الأول، ولهذا خوطبوا به في القرآن أكثر من الأول، لكن إذا تأمل اللبيب العابد [و] عرف[1] طريقة القرآن، وجد أن الله يدعو عباده بهذا الوجه إلى الأول، فهذا الوجه يقتضي أيضاً محبة الله وعبادته لإحسانه إلى عبده، وإسباغ نعمه عليه، وحاجة العبد إليه في هذه النعم، ولكن إذا عبدوه وأحبوه وتوكلوا عليه من هذا الوجه، دخلوا في الوجه الأول، ونظيره في الدنيا من ينزل به بلاءٌ عظيم، أو فاقة شديدة أو خوف مقلق، فجعل يدعو الله ويتضرع إليه، حتى فتح له من لذيذ مناجاته وعظيم الإيمان به والإنابة إليه، ما كان أحب إليه من تلك الحاجة التي قصدها أولاً، ولكنه لم يكن يعرف ذلك أولاً حتى يطلبه ويشتاق إليه، والقرآن مملوء من ذكر حاجة العباد إلى الله دون ما سواه، ومن ذكر نعمائه عليهم، ومن ذكر ما وعدهم في الآخرة من صنوف النعيم واللذات، وليس عند المخلوق شيء من هذا. فهذا الوجه يحقق التوكل على الله. والشكر له ومحبته على إحسانه.

---

(١) في الأصل: عرف.

الوجه الرابع

أن تعلق العبد بما سوى الله تعالى مضرة عليه، إذا أخذ منه القدر الزائد على حاجته في عبادة الله عز وجل، فإنه إن نال من الشراب والطعام فوق حاجته ضره، أو أهلكه، وكذلك من النكاح واللباس، وإن أحب شيئاً حباً تاماً بحيث تخالله فلا بد أن يسأمه أو يفارقه، فالضرر حاصل له إن وجد أو فقد، فإن فقد تعذب بالفوات وتألم، وإن وجد فإنه يحصل له من الألم أكثر مما يحصل له من اللذة، وهذا أمر معلوم بالاعتبار والاستقراء، كل من أحب شيئاً دون الله لغير الله فإن مضرته أكثر من منفعته، فصارت المخلوقات وبالاً عليه، إلا ما كان لله، وفي الله، فإنه كمال وجمال للعبد.

الوجه الخامس

أن اعتماده على المخلوق وتوكله عليه، يوجب له الضرر من جهته، فإنه يخذل من تلك الجهة، وهذا أيضاً معلوم بالاعتبار والاستقراء، ما علّق العبد رجاءه وتوكله بغير الله إلا خاب من تلك الجهة، ولا استنصر بغير الله إلا خذل، وهذان الوجهان في المخلوقات نظير العبادة والاستعانة في الخالق، فلما قال: ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾[1] كان صلاح العبد في عبادة الله واستعانته، وكان في عبادة ما سواه والاستعانة بما سواه مضرته وهلكته وفساده.

الوجه السادس

أن الله سبحانه وتعالى غني حميد، كريم، واجد رحيم، فهو محسن إلى عبده مع غناه عنه، يريد به الخير ويكشف عنه الضر، لا لجلب منفعة

(١) سورة الفاتحة: ٥.

إليه من العبد، ولا لدفع مضرة، بل رحمة وإحساناً، والعباد لا يتصور أن يعملوا[1] إلا لحظوظهم، فأكثر ما عندهم للعبد أن يحبوه ويعظموه ويجلبوا له منفعة ويدفعوا عنه مضرة ما، وإن كان ذلك أيضاً من تيسير الله سبحانه، فإنهم لا يفعلون ذلك إلا لحظوظهم من العبد، إذا لم يكن العمل لله فإنهم إذا أحبوه، طلبوا أن ينالوا غرضهم من محبته، سواء أحبوه لجماله الباطن أو الظاهر.

فإذا أحبوا الأنبياء والأولياء وطلبوا لقاءَهم، فهم يحبون التمتع برؤيتهم، وسماع كلامهم، ونحو ذلك.

وكذلك من أحب إنساناً لشجاعته أو رياسته أو جماله أو كرمه، فهو يحب أن ينال حظه من تلك المحبة، ولولا التذاذه بها لما أحب، وإن جلبوا له منفعة كخدمة ومال، أو دفعوا عنه مضرة، كمرض وعدو ولو بالدعاءِ والثناءِ فهم يطلبون العوض، إذا لم يكن العمل لله. فأجناد الملوك وعبيد المالك، وأجراءُ الصانع، وأعوان الرئيس كلهم إنما يسعون في نيل أغراضهم به، لا يعرج أكثرهم على قصد منفعة المخدوم إلا أن يكون قد علم وأدب من جهة أخرى، فيدخل ذلك في الجهة الدينية، أو يكون فيه طبع عدل وإحسان، من باب المكافأة والرحمة، وإلا فالمقصود بالقصد الأول هو منفعة نفسه، وهذا من حكمة الله التي أقام بها مصالح خلقه، إذ قسم بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً. إذا تبين هذا ظهر أن أحداً من الخلْق لا يقصد منفعتك بالقصد الأول بل إنما يقصد منفعته بك، وأن ذلك قد يكون عليك فيه ضرر إذا لم يراع العدل، فإذا دعوته فقد دعوت من ضره أقرب من نفعه، والرب سبحانه يريدك لك، ولمنفعتك، لا

(١) في الأصل: يعلمون.

لينتفع بك، وذلك منفعة لك بلا مضرة، فتدبر هذا؛ فملاحظة هذا الوجه تمنعك أن ترجو المخلوق، أو تطلب منه منفعة لك، فإنه لا يريد ذلك بالقصد الأول، كما أنه لا يقدر عليه، ولا يحملنك هذا على جفوة الناس، وترك الإحسان إليهم، واحتمال أذاهم بل أحسن إليهم لله، لا لرجاء بهم، فكما لا تخافهم فلا ترجهم.

الوجه السابع

أن غالب الخلق يطلبون إدراك حاجاتهم بك، وإن كان ذلك ضرراً عليك، فإن صاحب الحاجة أعمى لا يعرف إلا قضاءَها.

الوجه الثامن

أنه إذا أصابك مضرة كالخوف والجوع والمرض، فإن الخلق لا يقدرون على دفعها إلا بإذن الله؛ ولا يقصدون دفعها إلا لغرض لهم في ذلك.

الوجه التاسع

أن الخلق لو اجتهدوا أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بأمر كتبه الله لك، ولو اجتهدوا أن يضروك لم يضروك إلا بأمر كتبه الله عليك، فهم لا ينفعونك إلا بإذن الله ولا يضرونك إلا بإذن الله، فلا تعلق[1] بهم رجاءَك ولا خوفك[2].

---

(١) في الأصل: تتعلق. والصواب ما أثبتناه.

(٢) كتب في نهايةهذا الفصل بخط مخالف لخط الناسخ العبارة الآتية «آخر ما وجدته في هذه القاعدة» ثم توجد كلمة تقرأ كأنها «المطوية بأن كسرى» ثم كتب عبارة «ثم وجدت ما يناسبها».

(فصــل)

جماع هذا: أنك أنت إذا كنت غير عالم بمصلحتك، ولا قادر عليها ولا مريد لها، كما ينبغي، فغيرك من الناس أولى أن لا يكون عالماً بمصلحتك ولا قادراً عليها ولا مريداً، والله سبحانه وتعالى هو يعلم ولا تعلم، ويقدر ولا تقدر، ويعطيك من فضله العظيم[١].

(فصــل)

وهو مثل المقدمة لهذا الذي أمامه
[حاجة الإنسان إلى من يستعينه]

وهو أن كل إنسان فهو همام حارث حساس، متحرك بالإرادة، بل كل حي فهو كـذلك، لـه علم وعمل بإرادته، والإرادة هي المشيئـة والاختيار، ولا بد في العمل الإرادي الاختياري من مراد هو المطلوب، ولا يحصل المراد إلا بأسباب ووسائل تحصله، فإن حصل بفعل العبد فلا بد من قدرة وقوة، وإن كان من خارج فلا بد من فاعل غيره، وإن كان منه ومن الخارج، فلا بد من الأسباب كالآلات ونحو ذلك، فلا بد لكل حي من إرادة، ولا بد لكل مريد من عون يحصل به مراده، فصار العبد مجبولاً على أن يقصد شيئاً ويريده، ويستعين بشيءٍ ويعتمد عليه في تحصيل مراده، هذا أمر حتم لازم ضروري في حق كل إنسان يجده من نفسه.

لكن المراد المستعان على قسمين:

منه ما يراد لغيره.

ومنه ما يراد لنفسه.

والمستعان: منه ما هو المستعان نفسه، ومنه ما هو تبع للمستعان

---

(١) كتب في نهاية هذا الفصل عبارة: بلغ.

وآلة له. فمن المرادات ما يكون هو الغاية المطلوب، فهو الذي يذل له الطالب ويحبه، وهو الإله المعبود.

ومنه ما يراد لغيره، بحيث يكون المراد هو ذلك الغير، فهذا مراد بالعرض، ومن المستعان ما يكون هو الغاية التي يعتمد العبد عليه، ويتوكل عليه، ويعتضد به، ليس عنده فوقه غاية في الاستعانة، ومنه ما يكون تبعاً لغيره؛ بمنزلة الأعضاءِ مع القلب؛ والمال مع المالك، والآلات مع الصانع؛ فإذا تدبر الإنسان حال نفسه؛ وحال جميع الناس؛ وجدهم لا ينفكون عن هذين الأمرين؛

لا بد للنفس من شيءٍ تطمئن إليه؛ وتنهي إليه محبتها؛ هو إلهها.

ولا بد لها من شيءٍ تثق به وتعتمد عليه في نيل مطلوبها. هو مستعانها. سواء كان ذلك هوالله أو غيره. وإذا كان. فقد يكون عاماً وهو الكفر كمن عبد غير الله مطلقاً، وسأل غير الله مطلقاً، مثل عُبَّاد الشمس والقمر والكواكب وغير ذلك الذين يطلبون منهم الحاجات. ويفزعون إليهم في النوائب، وقد يكون خاصاً في المسلمين. مثل من غلب عليه حب المال. أو حب شخص. أو حب الرياسة. حتى صار عبد ذلك. كما قال النبي ﷺ: «تعس عبد الدرهم. تعس عبد الدينار. تعس عبد القطيفة. تعس عبد الخميصة. إن أُعطي رضي. وإن منع سخط. تعس وانتكس. وإذا شيك فلا انتقش»(١).

وكذلك من غلب عليه الثقة بجاهه وماله. بحيث يكون عنده مخدومه من الرؤساءِ ونحوهم. أو خادمه من الأعوان والأجناد ونحوهم. أو أصدقاؤه أو أمواله، وهي التي تجلب المنفعة الفلانية، وتدفع المضرة

(١) رواه البخاري في صحيحه في الجهاد، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، وفي الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، وابن ماجه رقم (٤١٣٦) في الزهد، باب في المكثرين، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. (ع).

الفلانية، فهو معتمد عليها ومستعين بها، والمستعان هو مدعو ومسؤول وما أكثر ما تتلازم العبادة والاستعانة. فمن اعتمد القلب عليه في رزقه ونصره ونفعه وضره، خضع له وذل وانقاد. وأحبه من هذه الجهة وإن لم يحبه لذاته. لكن قد تغلب عليه الحال حتى يحبه لذاته وينسى مقصوده منه: كما يصيب كثير ممن يحب المال، أو يحب من يحصل له به الغنى والسلطان. وأما من أحبه القلب وأراده وقصده فقد لا يستعينه ويعتمد عليه إلا إذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه كاستشعار المحب قدرة المحبوب على وصله؛ فإذا استشعر قدرته على تحصيل مطلوبه استعانه وإلا فلا. فالأقسام ثلاثة.

قد يكون محبوباً غير مستعان.

وقد يكون مستعاناً غير محبوب.

وقد يجتمع فيه الأمران، فإذا علم أن العبد لا بد له في كل وقت وحال من منتهى يطلبه هو إلهه، ومنتهى يطلب منه هو مستعانه، وذلك هو صمده الذي يصمد إليه في استعانته وعبادته، تبين أن قوله تعالى: إياك نعبد وإياك نستعين، كلام جامع محيط؛ أول آخر؛ لا يخرج عنه شيء فصارت الأقسام أربعة:

١ ـ إما أن يعبد غير الله ويستعينه وإن كان مسلماً؛ فالشرك في هذه الأمة أخفى من دبيب النمل.

٢ ـ وإما أن يعبده ويستعين غيره مثل كثير من أهل الدين، يقصدون طاعة الله ورسوله وعبادته وحده لا شريك له، وتخضع قلوبهم لمن يستشعرون نصرهم ورزقهم وهدايتهم من جهته، من الملوك والأغنياءِ والمشايخ.

٣ ـ وإما أن يستعينه وإن عبد غيره؛ مثل كثير من ذوي الأحوال

وذوي القدرة والسلطان الباطن أو الظاهر، وأهل الكشف والتأثير. الذي يستعينونه ويعتمدون عليه ويسألونه ويلجؤون إليه، لكن مقصودهم غير ما أمر الله به ورسوله، وشريعته، التي بعث بها رسوله.

٤ ـ والقسم الرابع: الذي لا يعبدون إلا إياه، ولا يستعينون إلا إياه. وهذا القسم الرباعي قد ذكر فيما بعد أيضاً. لكنه تارة يكون بحسب العبادة والاستعانة، وتارة يكون بحسب المعبود المستعان. فهنا هو بحسب المعبود المستعان، لبيان أنه لا بد لكل عبدٍ من معبودٍ يستعان؛ وفيما بعد بحسب عبادة الله واستعانته؛ فإن الناس فيها على أربعة أقسام.

(فصــل)(١)

وأما حديث فاتحة الكتاب فقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «يقول الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال العبد: ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾. قال الله: حمدني عبدي، وإذا قال: ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال: ﴿ مالك يوم الدين ﴾. قال الله: مجدني عبدي. وإذا قال ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ قال: هذه الآية بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿ اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ قال: هؤلاءِ لعبدي ولعبدي ما سأل».

وثبت في صحيح مسلم عن ابن عباس قال: «بينما جبريل قاعد عند النبي ﷺ سمع نقيضاً من فوقه فرفع رأسه، فقال: هذا باب من السماءِ

---

(١) هذا الفصل ناقص من نسخة د.

(٢) من: ناقصة من: س.

فتح اليوم ولم يفتح قط إلا اليوم، فنزل منه ملك فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض، ولم ينزل قط إلا اليوم، فسلَّم وقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبـي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منها إلا أعطيتـه[1] وفي بعض الأحاديث: (إن فاتحة الكتاب أعطيها من كنز تحت العرش).

(فصل)

(في إياك نعبد وإياك نستعين)

قال الله تعالى في أم القرآن والسبع المثاني والقرآن العظيم ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ وهذه السورة هي أُم القرآن، وهي فاتحة الكتاب، وهي السبـع المثـاني والقـرآن العـظيم، وهي الشـافيـة، وهي الـواجبـة في الصلوات لا صلاة إلا بها، وهي الكافية تكفي من غيرها، ولا يكفي غيرها عنها.

والصلاة أفضل الأعمال، وهي مؤلفة من كلم طيب، وعمـل صالح[2] فأَفضل[3] كلمها الطيب وأوجبه أم القرآن[4]، وأفضل عملها الصالح وأَوجبه السجود، وكما جمع بين الأمرين في أَول سورة أَنزلها على رسوله حيث افتتحها [بقوله تعالى[5]] ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾[6]

(١) أورده مسلم ١ - ٣٢٢ (كتاب الصلاة. باب فضل الفاتحة وخواتيم سورة البقرة والحث على قراءة الآيتين من آخر البقرة) والحديث من رواية سعيد بن جبير عن ابن عباس.

(٢) من: ليست في: س.

(٣) في الأصل: صالحاً. وهو خطأ واضح.

(٤) في س: أفضل.

(٥) أم القرآن: في س: القرآن.

(٦) بقوله تعالى: زيادة في: س.

(٧) سورة العلق: ١.

وختمها بقوله ﴿واسجد واقترب﴾ فوضعت الصلاة على ذلـك، أولها القراءَة، وآخرها السجود، ولهذا قال سبحانه في صلاة الخوف ﴿فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم﴾(١) والمراد بالسجود الركعة التي يفعلونها وحدهم بعد مفارقتهم للإمام، وما قبـل القراءَة من تكبـير واستفتاح واستعاذة هي تحريم للصلاة ومقدمة لما بعده، وأَول ما يبدأُ به كالتقدمة، وما يفعل بعد السجود من قعود وتشهد، فيه التحية لله والسلام على عباده الصالحين والدعاءُ والسلام على الحاضرين(٢)، فهو تحليل للصلاة ومعقبة لما قبله، قال النبي ﷺ «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»(٣) ولهذا لما تنازع الناس(٤) أيما أَفضل: كثرة الركوع والسجود أَو طول القيام. أَو هما سواءٌ؟ على ثلاثة أَقوال عن أَحمد وغيره، كـان الصحيح أَنهما سواء، القيام فيه أَفضل الأذكار، والسجود أَفضل الأَعمال، فاعتدلا، ولهذا كانت صلاة رسول الله ﷺ معتدلة، يجعل الأَركان قريباً من السواء، وإِذا أَطال القيام طولاً كثيراً كما كان يفعل في قيام الليل وصلاة الكسوف، أَطال معه الركوع والسجود، وإِذا اقتصد فيه اقتصد في الركوع والسجود.

(فصل فاتحة الكتاب)

وأم الكتاب كما أَنها القراءَة الواجبة فهي أَفضل سورة في القرآن، قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: «لم ينزل في التوراة ولا الإنجيل ولا الزبور ولا القرآن مثلها، وهي السبع المثاني والقـرآن العظيم الـذي

---

(١) سورة النساء: ١٠٢.

(٢) في د: المخاطبين.

(٣) ورد الحديث في: أبي داود ١ ـ ١٦ (كتاب الطهارة. باب فرض الوضوء) حديث رقم ١،٦١ ـ ١٧٥ (كتاب الوضوء، باب مفتاح الصلاة)؛ ابن حنبل ١ ـ ١٢٣.

(٤) في س: العلماء.

أوتيته»(١) وفضائلها كثيرة جداً، وقد جاءَ مأثوراً عن الحسن البصري، رواه ابن ماجه وغيره، أن الله أنزل مائة كتاب وأربعة كتب، جمع علمها في الأربعة، وجمع علم الأربعة في القرآن، وجمع علم القرآن في المفصَّل، وجمع علم المفصَّل في أم القرآن وجمع علم أم القرآن في هاتين الكلمتين، ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾. وأن علم الكتب المنزلة من السماءِ اجتمع في هاتين الكلمتين (الجامعتين)(٢) ولهذا ثبت في الحديث الصحيح، حديث قسمة الصلاة(٣) أن الله تعالى يقول: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين نصفها لي، ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ قال الله سبحانه وتعالى: حمدني عبدي، وإذا قال:

---

(١) ورد هذا الحديث بروايات مختلفة ومن طرق عدة، ونصه كما في رواية أبي هريرة كما أوردها المنذري في الترغيب والترهيب ٣ ـ ٥٦ (كتاب قراءة القرآن، باب ما ورد في أن أعظم سورة في القرآن الفاتحة).

عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ خرج على أبي بن كعب، فقال: يا أبي ـ وهو يصلي ـ فالتفت أبي فلم يجبه، وصلى أبي فخفف، ثم انصرف إلى رسول الله ﷺ فقال: السلام عليك يا رسول. فقال رسول الله ﷺ: وعليك السلام ما منعك يا أبي أن تجيبني إذا دعوتك.

فقال: يا رسول الله إني كنت في الصلاة.

قال: فلم تجد فيما أوحى الله إلي أن ﴿ استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾؟.

قال: بلى. ولا أعود إن شاء الله.

قال: أتحب أن أعلمك سورة لم ينزل في التوراة، ولا في الإنجيل، ولا في الفرقان مثلها؟

قال: نعم يا رسول الله.

قال رسول الله ﷺ: كيف تقرأ في الصلاة؟. قال: فقرأ أم القرآن.

قال رسول الله ﷺ: والذي نفسي بيده ما أنزل الله في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا في القرآن مثلها، وإنها سبع من المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته».

قال المنذري: رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح، ورواه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما، والحاكم باختصار عن أبي هريرة عن أبي. وقال الحاكم. صحيح على شرط مسلم.

أقول: وهو في صحيح البخاري بنحوه وبأخصر منه من حديث أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه، انظر البخاري في التفسير باب ما جاء في فاتحة الكتاب، وفي فضائل القرآن باب فضل فاتحة الكتاب (ع).

(٢) الجامعتين: زيادة في: س.

(٣) قسمة الصلاة: ناقصة من س. ابن حنبل الصانه وتعالى: ناقصة من س.

﴿الرحمن الرحيم﴾ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، وإذا قال: ﴿مالك يوم الدين﴾ قال الله عز وجل: مجدني، (وفي رواية فوض إلي عبدي) وإذا قال: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ قال: فهذه الآية بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين﴾ قال: فهؤلاءِ لعبدي ولعبدي ما سأل»[1] فقد ثبت بهذا النص أن السورة قسمت[2] بين الله وبين عبده، وأن هاتين الكلمتين مقتسم السورة[3] فإياك نعبد مع (ما) قبله لله[4] وإياك نستعين مع ما بعده للعبد وله ما سأل. ولهذا قال من قال من السلف: نصفها ثناء ونصفها مسألة.

وكل واحد من العبادة والاستعانة دعاء، وإذا كان قد فرض علينا أن نناجيه وندعوه بهاتين الكلمتين في (كل) صلاة، فمعلوم أن ذلك يقتضي أنه فرض علينا أن نعبده وأن نستعينه، إذ إيجاب القبول الذي هو إقرار[5] واعتراف ودعاء وسؤال هو إيجاب لمعناه، ليس إيجاباً لمجرد لفظ لا معنى له، فإن هذا لا يجوز أن يقع بل إيجاب ذلك أبلغ من إيجاب مجرد العبادة والاستعانة، فإن ذلك قد يحصل أصله بمجرد القلب، أو القلب والبدن، بل أوجب دعاء الله عز وجل ومناجاته وتكليمه ومخاطبته بذلك، ليكون الواجب من ذلك كاملاً صورة ومعنى. بالقلب وسائر الجسد.

وقد جمع بين هذين الأَصلين الجامعين إيجاباً في مواضع، كقوله في

---

(١) ورد الحدث في مسلم ٢ - ٩ -١٠ (كتاب الصلاة. باب وجوب قراءة الفاتحة). أبي داود ١ - ٢١٧ (كتاب الصلاة. باب من ترك القراة في صلاته بفاتحة الكتاب حديث رقم ٨٢١؛ وابن ماجه ٢ - ١٢٤٣ (كتاب الأدب باب ثواب القرآن) حديث رقم ٣٧٨٤. وجاء في الترغيب والترهيب للمنذري ٣ - ٢٨ (كتاب قراءة القرآن. باب ما ورد أن أعظم سورة في القرآن

(٢) في س: منقسمة.

(٣) في د. مقسم.

(٤) في د: مع قبله له.

(٥) في د: اقرأ.

آخر سورة هود ﴿ فاعبده وتوكل عليه ﴾[١] وقول العبد الصالح شعيب ﴿ وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ﴾[٢] وقول إبراهيم والذين[٣] معه ﴿ ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير ﴾[٤] وقوله سبحانه إذ أمر رسوله أن يقول: ﴿ كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ﴾[٥] فأمر نبيه بأن يقول على الرحمن توكلت وإليه متاب، كما أمر بهما[٦] في قوله: فاعبده وتوكل عليه. والأمر له أمر لأمته، وأمره بذلك في أم القرآن وفي غيرها لأمته ليكون فعلهم[٧] ذلك طاعة لله وامتثالاً لأمره لا تقدماً[٨] بين يدي الله ورسوله، ولهذا كان عامة ما يفعله نبينا ﷺ والخالصون من أمته من الأدعية والعبادات وغيرها، إنما هو بأمر من الله، بخلاف من يفعل ما لم يؤمر به وإن كان حسناً أو عفواً، وهذا أحد الأسباب الموجبة لفضله وفضل أمته على من سواه، وفضل الخالصين من أمته على المشوبين الذين شابوا ما جاءَ به وبغيره، كالمنحرفين عن الصراط المستقيم، وإلى هذين الأصلين كان النبي ﷺ يقصد في عبادته وأذكاره ومناجاته مثل قوله في الأضحية «اللهم هذا[٩] منك ولك[١٠] وإليك[١١]» فإن قوله: منك، هو معنى التوكل والاستعانة، وقوله:

---

(١) سورة هود: ١٢٣.
(٢) سورة هود: ٨٨.
(٣) في الأصل: الذي معه. وفي الآية الكريمة ﴿ والذين معه ﴾ الخ الآية.
(٤) سورة الممتحنة: ٤.
(٥) سورة الرعد: ٣٠.
(٦) في د: أمر بهما.
(٧) فعلهم. ناقصة من. د.
(٨) في س: ولا يتقدموا.
(٩) هذا: ناقصة من د.
(١٠) لك: ناقصة في: د.
(١١) ورد الحديث في: أبي داود ٣ - ١٢٦ برواية جابر رضي الله عنه وفيه: أن النبي ﷺ ذبح يوم =

لك هو معنى العبادة، ومثل قوله في قيامه من الليل «لك أسلمت وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، أعوذ بعزتك، لا إلّه إلاّ أنت [أنْ] تضلني، أنت الحي الذي لا تموت والجن والإنس يموتون»(١) إلى أمثال ذلك.

(الإنسان بين العبادة والاستعانة)

إذا تقرر هذا الأصل، فالإنسان في هذين الواجبين لا يخلو من أحوال أربعة هي القسمة الممكنة.

إما أن يأتي بهما(٢).

وإما أن يأتي بالعبادة فقط.

وإما يأتي بالاستعانة فقط.

وإما أن يتركهما جميعاً.

ولهذا كل الناس في هذه الأقسام الأربعة، بل أهل الديانات هم أهل هذه الأقسام، وهم المقصودون هنا بالكلام.

(قسم يغلب عليه التأله)

قسم يغلب عليه قصد التأله لله، ومتابعة الأمر والنهي، والإخلاص

= الذبح كبشين أقرنين، وأن مما قاله عند ذلك «اللهم منك ولك عن محمد وأمته»: وانظر أيضاً جامع الأصول ٤ - ١٤٨ - ١٤٩.

(١) رواه البخاري مختصراً في التوحيد، باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم، وبلفظ أحمد في المسند (١/٣٠٢) ومسلم رقم (٢٧١٧) في الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل. (ع).

(٢) بهما: في د: بها.

لله تعالى، واتباع الشريعة في الخضوع[1] لأوامره وزواجره وكلماته الكونيات[2] ولكن يكون منقوصاً من جانب الاستعانة والتوكل، فيكون إما عاجزاً وإما مفرطاً، وهو مغلوب إما مع عدوه الباطن وإما مع عدوه الظاهر، وربما يكثر منه الجزع مما يصيبه والحزن لما يفوته[3]، وهذا حال كثير ممن يعرف شريعة الله وأمره، ويرى أنه متبع للشريعة وللعبادة الشرعية، ولا يعرف قضاءَه وقدره، وهو حسن القصد طالب للحق، ولكنه غير عارف بالسبيل الموصلة والطريق المفضية.

(قسم يغلب عليه الاستعانة والتوكل)

وقسم يغلب عليه قصد الاستعانة بالله والتوكل عليه، وإظهار الفقر والفاقه بين يديه، والخضوع لقضائه وقدره وكلماته الكونيات ولكن يكون منقوصاً من جانب العبادة وإخلاص الدين لله، فلا يكون مقصوده أن يكون الدين كله لله، وإن كان مقصوده ذلك فلا يكون متبعاً لشريعة الله عز وجل ومنهاجه، بل قصده نوع سلطان في العالم، إما سلطان قدرة وتأثير، وإما سلطان كشف وإخبار، أو قصده طلب ما يريده ودفع ما يكرهه بأي طريق كان، أو مقصوده نوع عبادة وتأله بأي وجه كان، وهمته في الاستعانة والتوكل المعينة له على مقصوده، فيكون إما جاهلاً وإما ظالماً تاركاً لبعض ما أَمره الله، راكباً لبعض ما نهى الله عنه، وهذه حال كثير ممن يتأَله ويتصوَّف ويتفقر ويشهد قدر الله وقضاءَه، ولا يشهد أمر الله ونهيه، ويشهد قيام الأكوان بالله وفقرها إليه وإقامته لها، ولا يشهد ما أمر به وما نهى عنه، وما الذي يحبه منه ويرضاه، وما الذي يكرهه منه، وما

(١) في د: والخضوع.
(٢) في د: الدينيات.
(٣) في د: يعوقه.

الذي نهاه الله عنه[1]، ولهذا يكثر في هؤلاءِ من له كشف وتأثير وخرق عادة، مع انحلال عن بعض الشريعة ومخالفة لبعض الأَمر، وإِذا أَوغل الرجل منهم دخل في الإِباحة[2] والانحلال، وربما صعد إلى فساد التوحيد، فيخرج إلى الاتحاد[3] والحلول المقيد، كما قد[4] وقع لكثير من الشيوخ. ويوجد في كلام صاحب منازل السائرين[5] وغيره ما يفضي إلى ذلك وقد يدخل بعضهم في الاتحاد المطلق والقول بوحدة الوجود، فيعتقد أَن الله هو الوجود المطلق.

(كما يقول صاحب الفتوحات المكية في أَولها)[6]:

الـرب حـق والعـبـد حـق   يـا ليت شعـري من المكلف
إن قلت عـبـد فـذاك ميت   أَو قـلـت رب أَنى يـكـلف[7]

«قسم معرض عن الوجهين»

وقسم ثالث معرضون عن عبادة الله وعن الاستعانة به جميعاً. وهم فريقان: أَهل دنيا. وأَهل دين، فأَهل الدين منهم: هم[8] أهل الدين

(١) وما الذي نهاه الله عنه: ناقصة من س.
(٢) في س: الإِباحية.
(٣) في د: الإِباحة.
(٤) قد: ناقصة: في د.
(٥) صاحب منازل السائرين هو: أبو ذر عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن غفير الأنصاري الهروي، الحافظ الثقة المالكي، أخذ الكلام عن الباقلاني، صنف مستخرجاً على الصحيحين توفي ٤٣٤ هـ. انظر عنه: شذرات الذهب ٣ ـ ٢٥٤، تبيين كذب المفتري، س ٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ الأعلام ٤ ـ ٤١.
(٦) (كما... أولها) ناقصة من د؛ ويوجد مكانها كلمة، «ويقول» فقط.
(٧) هذه الأبيات لمحيي الدين بن عربي الصوفي الفيلسوف المعروف وهي معبرة عن مذهبه في وحدة الوجود. انظر الفتوحات المكية ١ ـ ٢ بولاق.
(٨) هم: ناقصة من: د.

الفاسد الذين يعبدون غير الله، ويستعينون غير الله بظنهم وهواهم ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفسُ ولقد جاءَهم من ربهم الهدَى ﴾[1].
وأهل الدنيا منهم الذين يطلبون ما يشتهونه من العاجلة بما يعتقدونه من الأسباب.

واعلم أنه التفريق بين من قد يعرض عن عبادة الله والاستعانة به، وبين من يعبد غيره ويستعين بسواه.

فصــل

«في معنى الحمد لله رب العالمين»

قال الله عز وجل في أول السورة ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ فبدأ بهذين الاسمين؛ الله، والرب. والله هو الإله المعبود، فهذا الاسم أحق بالعبادة، ولهذا يقال: الله أكبر، الحمد لله، سبحان الله، لا إله إلا الله.

والرب هوالمربي، الخالق الرازق، الناصر الهادي، وهذا الاسم أحق باسم الاستعانة والمسألة، ولهذا يقال: ﴿رب اغفر لي ولوالديَّ﴾[2]. ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾[3]، ﴿ رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي ﴾[4]، ﴿ ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا ﴾[5]، ﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ﴾[6] فعامة المسألة والاستعانة المشروعة باسم الرب.

---

(١) سورة النجم: ٢٣.
(٢) هذا من دعاء نوح عليه السلام، ورد في سورة نوح: ٢٨.
(٣) سورة عمران: ٢٣.
(٤) سورة القصص: ١٦.
(٥) سورة آل عمران: ١٤٧.
(٦) دعاء آخر سورة البقرة. آية رقم ٢٨٦.

فالاسم الأول يتضمن غاية العبد ومصيره ومنتهاه وما خلق له، وما فيه صلاحه وكماله، وهو عبادة الله.

والاسم الثاني يتضمن خلق العبد ومبتدأه، وهو أنه يربه ويتولاه، مع أن الثاني يدخل في الأول دخول الربوبية الإلهية، والربوبية تستلزم الألوهية أيضاً.

والاسم الرحمن يتضمن كمال التعلقين وبوصف[1] الحالين فيه تتم سعادته في دنياه وأخراه، ولهذا قال تعالى: ﴿ وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب ﴾[2]، فذكر هنا الأسماء الثلاثة الرحمن، وربي، والإله. وقال: ﴿ عليه توكلت وإليه متاب ﴾، كما ذكر الأسماءَ الثلاثة في أم القرآن. لكن بدأ هناك باسم الله، ولهذا بدأ في السورة بـإياك نعبد، فقدم الاسم وما يتعلق به من العبادة؛ لأن تلك السورة فاتحة الكتاب وأم القرآن، فقدم فيها المقصود الذي هو العلة الغائية، فإنها علة غائية للعلة الفاعلية[3] وقد بسطت هذا المعنى في مواضع في أول التفسير وفي «قاعدة المحبة[4] والإرادة» وفي غير ذلك.

فصـــل

«توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية»

ولما كان علم النفوس بحاجتهم (وفقرهم إلى الرب قبل علمهم بحاجتهم وفقرهم)[5] إلى الإله المعبود، وقصدهم [إياه][6] لدفع حاجاتهم

(١) في د: ووصف.
(٢) سورة الرعد: ٣٠.
(٣) فإنها علة غائية للعلة الفاعلية: في س فإنها علة فاعلية للعلة الغائية.
(٤) لابن تيمية قاعدة جليلة في معنى المحبة والإرادة مصورة بمعهد المخطوطات العربية.
(٥) ما بين القوسين ساقطة من د.
(٦) إياه: ناقصة في الأصل، وزيدت لحاجةالسياق إليها.

العاجلة قبل الآجلة، كان إقرارهم بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم به من جهة ألوهيته، وكان الدعاءُ له والاستعانة به[1] والتوكل عليه فيهم أكثر من العبادة له والإنابة إليه، ولهذا إنما بعث الرسل يدعونهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، الذي هو المقصود المستلزم للإقرار بالربوبية، وقد أخبر عنهم أنهم ﴿ لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ﴾[2] وأنهم إذا مسهم الضر ضل من يدعون إلا إياه، وقال: ﴿ إذا غشيهم موج كالظُّلَلِ دعوا الله مخلصين له الدين ﴾[3]، فأخبر أنهم مقرون بربوبيته وأنهم مخلصون له الدين[4] إذا مسهم الضر في دعائهم واستعانتهم، ثم يعرضون عن عبادته في حال حصول أغراضهم.

وكثير من المتكلمين إنما يقررون الوحدانية من جهة الربوبية، وأما الرسل فهم دعوا إليها من جهة الألوهية، وكذلك كثير من المتصوفة المتعبدة وأرباب الأحوال، إنما توجههم إلى الله من جهة ربوبيته، لما يمدهم به في الباطن من الأحوال التي بها يتصرفون، وهؤلاءِ من جنس الملوك. وقد ذم الله عز وجل في القرآن هذا الصنف كثيراً، فتدبر هذا فإنه تنكشف به أَحوال قوم يتكلمون في الحقائق ويعملون عليها[5] وهم لعمري في نوع من الحقائق الكونية القدرية الربوبية لا في الحقائق الدينية الشرعية الإلهية، وقد تكلمت على هذا المعنى في مواضع متعددة. وهو أصل عظيم يجب الاعتناء به والله سبحانه أعلم[6].

---

(١) به: زيادة في: س.

(٢) سورة الزخرف: ٨٧.

(٣) في د. وإذا مسهم الضر دعوا الله مخلصين له الدين سورة لقمان: ٣٢.

(٤) الجملة فأخبر. . . له الدين. ساقطة من: د.

(٥) في د. ويعلمون علها.

(٦) انظر مثلاً. الرسالة التدمرية ، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان.

فصـــل (*)

متصل بالذي قبله[1]

«الإنسان ليس له من نفسه إلا العدم»

وذلك أن الإنسان بل وجميع المخلوقات، عباد الله تعالى فقراءُ، مماليك له، وهو ربهم ومليكهم وإلههم، لا إله إلا هو، فالمخلوق[2] ليس له من نفسه شيء أصلاً، بل نفسه وصفاتـه وأفعاله وما ينتفع به أو يستحقه وغير ذلك، إنما هو من خلق الله، والله عز وجل رب ذلك كله، ومليكه وبارئه، وخالقه ومصوره.

وإذا قلنا ليس له من نفسه إلا العدم، فالعدم ليس هو شيئاً يفتقر إلى فاعل موجود، بل العدم ليس بشيءٍ، وبقاؤه مشروط بعدم فعل الفاعل، لا أن عدم الفاعل يوجبه ويقتضيه، كما يوجب الفاعل المفعول الموجود، بل قد[3] يضاف عدم المعلول إلى عدم العلة، وبينهما فرق. وذلك المفعول الموجود إنما خلقه وأبدعه الفاعل، وليس المعدوم أبدعه عدم الفاعل، فإنه يفضي إلى التسلسل والدور، ولأنه ليس اقتضاءُ أحـد العدمين للآخر بأولى من العكس، فإنه ليس أحد العدمين مميزاً بحقيقته[4] استوجب بها أن يكون فاعلاً، وإن كان يعقل أن عدم المقتضى أولى بعدم الأثر من العكس، فهذا لأنه لما كان وجود المقتضي هو المفيد لوجود

(*) كتب بهامش هذه الصفحة في: د ما يلي:

«هذا الفصل إلى آخره تكلم عليه الشيخ عماد الدين الواسطي رحمه الله وناقش الشيخ في مواضع أبهمت على الشيخ عماد الدين شرحها له الشيخ تقي الدين رحمة الله عليهما فاعلم هذا، كما كتب في مقابل كلمة فصل بالهامش عبارة: بلغ مقابلة.

(١) العبارة: متصل بالذي قبله ساقطة من: س.

(٢) في د: فالمخلوقات.

(٣) قد: ساقطة من: د.

(٤) في س: لحقيقة.

المقتضَى، صار العقل يضيف عدمه إلى عدمه إضافة لزومية، لأن عدم الشيءِ إما يكون لعدم المقتضى أو لوجود المانع، وبعد قيام المقتضِي، لا يتصور أَن يكون العدم إلا لأجل هاتين الصورتين أَو الحالتين، فلما كان الذي انعقد سبب وجوده يعوقه المانع[1] المنافي، وهو أَمر موجود، وتارة لا يكون سببه قد انعقد، صار عدمه تارة ينسب إلى عدم مقتضيه، وتارة إلى وجود مانعه ومنافيه، وهذا معنى قول المسلمين «ما شاءَ الله كان وما لم يشأ لم يكن»[2] فمشيئته موجبة للكائنات كلها، وما لم يشأه لم يكن[2]. إذ مشيئته هي الموجبة وحدها لا غيرها فيلزم من انتفائها وانتفاؤه. «لا يكون شيء حتى تكون مشيئته»[3].

لا يكون شيء بدونها بحال، فليس لنا سبب يقتضي وجوده شيء حتى تكون مشيئته مانعة من وجوده، بل مشيئته هي السبب الكامل. فمع وجودها لا مانع، ومع عدمها لا مقتضى ﴿ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسكْ فلا مرسل له من بعده﴾[4]. ﴿وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رادَّ لفضله﴾[5] ﴿قل أَرأَيتم ما تدعون من دون الله إن أَرادنيَ الله بضر هل هن كاشفات ضره أَو أَرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾[6].

(الإنسان ليس له من نفسه خير أصلاً)

وإذا عرف أَن العبد ليس له من نفسه خير أَصلاً، بل ما بنا من

(١) في س: ويمنعه المانع.
(٢) ساقطة من: س.
(٣) ما بين المعقوفتين زيادة في: س.
(٤) سورة فاطر: ٢.
(٥) سورة يونس: ١٠٧.
(٦) سورة الزمر: ٣٨.

نعمة فمن الله، وإذا مسنا الضر فإليه نجأر، والخير كله بيديه[1] والشر ليس إليه، نحن به وإليه[1]، كما قال: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾[2] وقال: ﴿أو لما أَصابتكم مصيبة قد أَصبتم مثليها قلتم أَنَّى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾[3] وقال النبي ﷺ في سيد الاستغفار الذي في صحيح البخاري: «اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أَعوذ بك من شر ما صنعت، أَبوءُ لك بنعمتك عليّ، وأَبوءُ بذنبي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أَنت»[4] وقال في دعاء الاستفتاح الذي في صحيح مسلم «لبيك وسعديك، والخير بيدك والشر ليس إليك، تباركت وتعاليت»[5].

(الشر إما موجود وإما معدوم)

وذلك أَن الشر إما أَن يكون موجوداً أَو معدوماً، والمعدوم[6] سواء كان عدم ذات، أَو عدم صفة من صفات كمالها، أَو فعل من أَفعالها، مثل عدم الحياة أَو العلم، أَو السمع أَو البصر أَو الكلام، أَو العقل أَو العمل الصالح على تنوع أَصنافه، مثل معرفة الله ومحبته وعبادته، والتوكل عليه والإنابة إليه، ورجائه[7] وخشيته، وامتثال أَوامره واجتناب نواهيه،

(١ ـ ١) ساقط من: س.

(٢) سورة النساء: ٧٩.

(٣) سورة آل عمران: ١٦٥.

(٤) ورد الحديث في: البخاري، في الدعوات، باب أفضل الاستغفار، وباب ما يقول إذا أصبح، ومسلم ١ ـ ٤٣٤ «كتاب صلاة المسافرين باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه»، وفي أبي داود: ١ ـ ٢٠١ «كتاب الصلاة باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء».

(٥) رواه مسلم رقم (٧٧١) في كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل. (ع).

(٦) في س: فالمعدوم.

(٧) في د: ورجاؤه.

وغير ذلك من الأمور المحمودة الباطنة والظاهرة، من الأقوال والأفعال. فإن هذه الأمور كلها خيرات وحسنات، وعدمها شر وسيئات، لكن هذا العدم ليس بشيء أصلاً حتى يكون له بارىء وفاعل فيضاف إلى الله، وإنما هو من لوازم النفس التي هي حقيقة الإنسان قبل أَن تُخلق، وبعد أَن خُلقت، فإنها قبل أَن تخلق عدم مستلزم لهذا العدم، وبعد أَن خلقت ـ وقد خلقت ضعيفة ناقصة ـ، فيها النقص والضعف والعجز، فإن هذه أمور عدمية فأضيف إلى النفس من باب إضافة عدم المعلول إلى عدم علته وعدم مقتضيه، وقد تكون من باب إضافته إلى وجود منافيه من وجه آخر سنبينه إن شاءَ الله تعالى.

(الشر لا ينسب إلى الله)

ونكتة الأَمر أَن هذا الشر والسيئات العدمية ليست موجودة حتى يكون الله خالقها، فإن الله[1] خالق كل شيء. والمعدومات تنسب تارة إلى عدم فاعلها، وتارة إلى وجود مانعها، فلا تنسب إليه هذه الشرور العدمية على الوجهين.

أَما الأَول: فلأَنه الحق المبين، فلا يقال عُدمت لعدم فاعلها ومقتضيها. وأَما الثاني: وهو وجود المانع فلأن المانع إنما يُحتاج إليه إذا وُجِد المقتضى. ولو شاءَ فعلها لما منعه مانع، وهو سبحانه لا يمنع نفسه ما شاءَ فعله، بل هو فعال لما يشاء، ولكن الله[2] قد يخلق هنا[3] سبباً ومقتضياً ومانعاً[4] فإن جعل السبب تاماً لم يمنعه شيء، وإن لم يجعله تاماً

---

(١) في د: فإنه.
(٢) لفظ الجلالة ساقط من: د.
(٣) هنا: في س: هذا، في د: هو.
(٤) سبباً ومقتضياً ومانعاً: في د: سبباً مقتضاؤه مانع.

منعه المانع لضعف السبب وعدم إعانة الله له، فلا يُعدَم أَمر إلا أَنه لم يشأه، كما لا يوجَد أَمر إلا أَنه يشاؤه.

(السيئات العدمية تضاف إلى العبد)

وإنما تضاف هذه السيئات العدمية إلى العبد، لعدم السبب منه تارة، ولوجود المانع منه أخرى.

أَما عدم السبب فظاهر، فإنه ليس منه قوة ولا حول ولا خير ولا سبب خير أَصالة، ولو كان شيء لكان سبباً، فأضيف إليه لعدم السبب، ولأنه قد صدرت منه أَفعال كان سبباً لها بإعانة الله له فما لم يصدر منه كان لعدم السبب.

وأَما وجود المانع المضاد له المنافي، فلأَن نفسه قد[1] تضيق وتضعف وتعجز أَن تجمع بين أَفعال ممكنة في نفسها، متنافية في حقه، فإذا اشتغل بسمع شيء أو بصره أو الكلام في شيء أو النظر فيه، أو إرادته أَو اشتغلت[2] جوارحه بعمل كثير[3]، اشتغلت عن عمل آخر، وإن كان ذلك خيراً لضيقه وعجزه[4] فصار قيام إحدى الصفات والأَفعال به مانعاً وصاداً عن آخر، والضيق والعجز يعود إلى عدم قدرته، فعاد إلى العدم الذي هو منه، والعدم المحض ليس بشيء حتى يضاف إلى الله تعالى.

(الشر الوجودي)

وأَما إن كان الشر[5] موجوداً، كالأَلم وسبب الأَلم، فينبغي أَن يعرف

(١) قد ساقطة من: د.

(٢) في د: إذا اشتغلت.

(٣) في د: كبير.

(٤) وإن كان ذلك لضيقه وعجزه: جاءت هذه الجملة في: د في غير موضعها حيث وضعت بعد عبارة: وصاداً عن آخر في السطر التالي لها.

(٥) في س: الشيء.

أَن الشر الموجود ليس شراً على الإطلاق، ولا شراً محضاً، وإنما هو شر في حق من تألَم به، وقد تكون مصائب قوم عند قوم فوائد، ولهذا جاءَ في الحديث الذي رويناه مسلسلاً «آمنت بالقدر خيره وشره، وحلوه ومره» وفي الحديث الذي رواه أَبو داود «لو أَنفقت ملء الأرض ذهباً لما قبله منك حتى تؤمن بالقدر خيره وشره، وتعلم أَن ما أَصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأَك لم يكن ليصيبك»[1].

فالخير والشر هما بحسب العبد المضاف إليه كالحلو والمر سواء، وذلك أَن من لم يتأَلم بالشيءِ ليس في حَقه شراً، ومن تنعم به فهو في حقه خير، كما كان النبي ﷺ يعلِّم من قص عليه لأحد رؤيا أن يقول «خيراً تلقاه وشراً توقَّاه خيراً لنا وشراً لأعدائنا» فإنه إذا أَصاب العبد شر يسر قلوب عدوه فهو خير لهذا وشر لهذا، ومن لم يكن له ولي ولا عدو فليس في حقه لا خيراًولا شراً وليس في مخلوقات الله ما يؤلم الخلق كلهم دائماً، بل ولا ما يؤلم جمهورهم دائماً، بل مخلوقاته إما منعمة لهم أَو لجمهورهم في أغلب الأوقات، كالشمس والعافية، فلم يكن في الموجودات التي خلقها الله ما هو شر مطلقاً عاماً، فعلم أَن الشر المخلوق الموجود شر مقيد خاص، وفيه وجه آخر هو به خير وحسن، وهو أَغلب وجهيه كما قال تعالى: ﴿ أَحسن كل شيء خلقه ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ صنع الله الذي أتقن كل شيء ﴾[3] وقال تعالى ﴿ وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق ﴾[4] وقال: ﴿ ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً ﴾[5].

---

(١) ورد الحديث في أبي داود ٤ ـ ٢٢٤، ٢٢٥.
(٢) سورة السجدة: ٧.
(٣) سورة النمل.
(٤) سورة الحجر: ٨٥.
(٥) سورة آل عمران: ١٩١.

(لم يخلق الله شيئاً إلا لحكمة)

وقد علم المسلمون أَن الله لم يخلق شيئاً ما إلا بحكمة، فتلك الحكمة وجه حُسنه وخيره، ولا يكون في المخلوقات شر محض لا خير فيه (ولا فائدة فيه بوجه من الوجوه)[1] وبهذا يظهر معنى قوله «والشر ليس إليك».

وكون الشر لم يضف إلى الله وحده، بل إما بطريق العموم، أو يضاف إلى السبب، أو يحذف فاعله، فهذا الشر الموجود الخاص المقيد، سببه إما عدم وإما وجود.

فالعدم مثل عدم شرط، أو جزءِ سبب، إذ لا يكون[2] سببه عدماً محضاً، فإن العدم المحض لا يكون سبباً تاماً لوجود، ولكن يكون سبب الخير واللذة قد انعقد ولا يحصل الشرط فيقع الألم، وذلك مثل عدم فعل الواجبات، الذي هو سبب الذم والعقاب، ومثل عدم العلم، الذي هو سبب أَلم الجهل، وعدم السمع والبصر والنطق، الذي هو سبب الألم بالعمى والصمم والبكم، وعدم الصحة والقوة، الذي هو سبب الألم بالمرض[3] والضعف، فهذه المواضع ونحوها يكون الشر أَيضاً مضافاً إلى العدم المضاف إلى العبد، حتى يتحقق قول الخليل ﴿ وإذا مرضت فهو يشفين ﴾[4] فإن المرض وإن كان أَلماً موجوداً فسببه ضعف القوة وانتفاء الصحة الموجودة، وذلك عدم هو من الإنسان المعدوم بنفسه، ويتحقق[5] قول الحق ﴿ وما أَصابك من سيئة فمن نفسك ﴾[6] وقوله: ﴿ قلتم أَنى

---

(١) ما بين القوسين زيادة في: س.

(٢) في د: أو لا يكون.

(٣) في س: والمرض.

(٤) سورة الشعراء: ٨٠.

(٥) في س: ولا يتحقق. وهو خطأ واضح.

(٦) سورة النساء: ٧٩.

هذا؟ قل هو من عند أنفسكم ﴾[1] ونحو ذلك فيما كان سببه عدم فعل الواجب، وكذلك قول الصحابي: وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان.

ويبين ذلك أن المحرمات جميعها من الكفر والفسوق والعصيان إنما يفعلها[2] العبد لجهله أو لحاجته، فإنه إذ كان عالماً بمضرتها وهو غني عنها، امتنع أن يفعلها، والجهل أصله عدم. والحاجة أصلها العدم، فأصل وقوع السيئات منه هو عدم العلم والغنى، ولهذا يقول في القرآن: ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع ﴾[3] ﴿أفلم تكونوا تعقلون﴾، ﴿إنهم ألفوا آباءَهم ضالين * فهم على آثارهم يهرعون ﴾[4] إلى نحو هذه المعاني.

(الشر الذي سببه الوجود)

وأما الوجود الذي هو[5] سبب الشر الموجود، الذي هو خاص، كالآلام، مثل الأفعال المحرمة من الكفر الذي هو تكذيب أو استكبار، والفسوق الذي هو فعل المحرمات، ونحو ذلك، فإن ذلك سبب الذم والعقاب، وكذلك تناول الأغذية الضارة، وكذلك الحركات الشديدة المورثة للألم، فهذا الوجود لا يكون وجوداً تاماً محضاً، إذ الوجود التام المحض لا يورث إلا خيراً كما قلنا إن العدم المحض لا يقتضي وجوداً ناقصاً، إما في السبب، وإما في المحل، كما يكون سبب التكذيب عدم معرفة الحق والإقرار به، وسبب عدم هذا العلم والقول[6] عدم أسبابه،

(١) سورة آل عمران: ١٦٥. والجزء الأول من الآية ﴿ قلتم أنى هذا ﴾ ساقطة من : د.
(٢)في د: والعصيان لما يفعلها.
(٣) سورة هود: ٢٠.
(٤) سورة الصافات: ٧٠ ـ ٧١.
(٥) هو: ساقطة من: د.
(٦) والقول: ساقطة من: د.

من النظر التام والاستماع التام لآيات الحق وإعلامه، وسبب عدم النظر والاستماع، إما عدم المقتضى فيكون عدماً محضاً، وإما وجود مانع من الكبر أو الحسد في النفس، والله لا يحب كل مختال فخور، وهو تصور باطل، وسببه عدم غنى النفس بالحق، فتعتاض عنه بالخيال الباطل.

الحسد أيضاً سببه عدم النعمة التي يصير بها مثل المحسود أو أفضل منه، فإن ذلك يوجب كراهة الحاسد لأن يكافئه المحسود[1] أو يتفضل عليه، وكذلك الفسوق كالقتل والزنا وسائر القبائح، إنما سببها حاجة النفس إلى الاشتفاءِ بالقتل والالتذاذ بالزنا، وإلا فمن حصَّل غرضه بلا قتل أو نال اللذة بلا زنا لا يفعل ذلك.

(الشر مصدره العدم)

والحاجة مصدرها العدم، وهذا يبين ـ إذا تدبره الإنسان ـ أن الشر الموجود إن أضيف[2] إلى عدم أو وجود، فلا بدّ أن يكون وجوداً ناقصاً، فتارة يضاف إلى عدم كمال السبب، أو فوات الشرط، وتارة يضاف إلى وجود، ويعبر عنه تارة بالسبب الناقص والمحل الناقص، وسبب ذلك إما عدم شرط أو وجود مانع. والمانع لا يكون مانعاً إلا لضعف المقتضى.

وكل ما ذكرته واضح بين، إلا هذا الموضع ففيه غموض يتبين عند التأمل وله طرفان:

أحدهما: أن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً.

والثاني: أن الموجود لا يكون سبباً للعدم المحض.

وهذا معلوم بالبديهة أن الكائنات الموجودة لا تصدر إلا عن حق

(١) في الأصل: كتبت هذه العبارة د: هكذا. لأن تكافيه المحسود. الخ.

(٢) في س: إذا أضيف.

موجود، ولهذا كان معلوماً بالفطرة أنه لا بد لكل مصنوع من صانع [كما قال تعالى][1] ﴿أَم خلقوا من غير شيء أَم هم الخالقون﴾[2] يقول أخلقوا من غير خالق خلقهم، أم هم خلقوا أَنفسهم، ومن المتكلمين من استدل على هذا المطلوب بالقيـاس وضرب الأمثـال[3] والاستدلال عليه ممكن ودلائله كثيرة، والفطرة عند صحتها أَشد إقراراً به، وهو لها أَبْدَه، وهي إليه أَشد اضطراراً من المثال الذي يقاس به.

(اختلاف الأصوليين في العلة الشرعية)

وقد اختلف أَهل الأصول في العلة الشرعية، هل يجوز تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فيها[4] مع قولهم: إن العدمي يعلل بالعدمي؟ فمنهم من قال يعلل به ومنهم من أَنكر ذلك، ومنهم من فصل بين ما لا يجوز أَن يكون علة للوجود في قياس العلة، ويجوز أَن يكون علة له في قياس الدلالة فلا يضاف إليه في قياس الدلالة، وهذا فصل الخطاب، وهو أَن قياس الدلالة يجوز أَن يكون العدم فيه علة وجزءاً من علة، لأن عدم الوصف قد يكون دليلاً على وصف وجودي يقتضي الحكم.

وأَما قياس العلة فلا يكون العدم فيه علة تامة، لكن يكون جزءاً من العلة التامة، وشرطاً للعلة المقتضية التي ليست بتامة [وقلنا: جزء من العلة التامة وهو معنى كونه شرطاً في اقتضاءِ العلة الوجودية. وهذا نزاع لفظي فإذا حققت المعاني ارتفع][5]، فهذا في بيان أَحد الطرفين، [وهو أَن الموجود لا يكون سببه عدماً محضاً].

(١) ما بين المعقوفين زيادة في: س.
(٢) سورة الطور: ٣٥.
(٣) في س: المثال.
(٤) فيها: ساقطة من: د.
(٥) ما بين المعقوفين زيادة في: س.

أَما الطرف الثاني[١]، وهو أَن الموجود لا يكون سبباً لوجود يستلزم عدماً، فلأن العدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود، بل يكفي فيه عدم السبب الموجود، ولأن السبب الموجود إذا أَثر فلا بد أَن يؤثر شيئاً، والعدم المحض ليس بشيء، فالأثر الذي هو عدم محض بمنزلة عدم الأَثر، بل إذا أَثر الإعدام فالإعدام أَمر وجودي فيه عدم، فإن جعل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً أَمر معقول، أَما جعل المعدوم فلا يعقل إلا بمعنى الإبقاء على العدم، والإبقاء على العدم يكفي فيه عدم الفاعل. والفرق معلوم بين عدم الفاعل وعدم الموجب في عدم العلة، وبين فاعل العدم وموجب العدم وعلة العدم، والعدم لا يفتقر إلى الثاني بل يكفي فيه الأَول، فتبين بذلك الطرفان، وهو أَن العدم المحض الذي ليس فيه شوب وجود لا يكون لوجودٍ[٢] ما لا سبباً ولا مسبباً، ولا فاعلاً ولا مفعولاً أَصلاً، فالوجود المحض التام الذي ليس فيه شوب عدم[٣]، ولا يكون سبباً لعدم أَصلاً، ولا مسبباً عنه ولا فاعلاً له ولا مفعولاً.

أَما كونه ليس مسبباً عنه ولا مفعولاً له فظاهر، وأَما كونه ليس سبباً له، فإن كان سبباً لعدم محض، فالعدم المحض لا يفتقر إلى سبب موجود، وإن كان لعدم فيه وجود، فذاك الوجود لا بد له من سبب، ولو كان سببه تاماً وهو قابل لما دخل فيه عدم، فإنه إذا كان السبب تاماً والمحل قابلاً وجب وجود المسبب، فحيث كان فيه عدم، فلعدم ما في السبب أَو في المحل، فلا يكون وجوداً محضاً، فظهر أَن السبب حسب تخلف حكمه، إن كان لفوات شرط فهو عدم، وإن كان لوجود مانع فإنما صار مانعاً لضعف السبب، وهو أَيضاً عدم قوته وكماله، فظهر أَن الوجود ليس

---

(١) في س: وجوهاً.

(٢) في د، الذي ليس شوب فيه عدم. والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في س: حيث.

سبب العدم المحض، وظهر بذلك القسمة الرباعية وهي[1] أن الوجود المحض لا يكون إلا خيراً.

يبين ذلك أن كل شر في العالم لا يخرج عن قسمين إما ألم، وإما سبب الألم، وسبب الألم مثل الأفعال السيئة المقتضية للعذاب، والألم الموجود لا يكون إلا لنوع عدم، كما[2] يكون سببه تفرق الاتصال، وتفرق الاتصال هو عدم التأليف والاتصال الذي بينهما، وهو الشر والفساد.

وأما سبب الألم فقد قررت في قاعدة كبيرة، أن أصل الذنوب هو عدم الواجبات لا فعل المحرمات[3] وأن فعل المحرمات إنما وقع لعدم الواجبات، فصار أصل الذنوب عدم الواجبات، وأصل الألم عدم الصحة، ولهذا كان النبي ﷺ يعلمهم في خطبته الحاجة أن يقولوا: «ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا»[4].

فيستعيذ[5] من شر النفس الذي نشأ عنها من[6] ذنوبها وخطاياها، ويستعيذ[5] من سيئات الأعمال التي هي عقوباتها وآلامها، فإن قوله: «ومن سيئات أعمالنا» قد يراد به السيئات في الأعمال، وقد يراد به

---

(١) في د. وهو.

(٢) في س: فكما.

(٣) انظر ما كتبه ابن تيمية في رسالة الحسنة والسيئة ص ٩٢، وما بعدها. وما كتبه في تفسير (وما أصابك من سيئة فمن نفسك) جـ ٢ من دقائق التفسير لابن تيمية.

(٤) هذا جزء من حديث قاله الرسول ﷺ في خطبته الحاجة وأورده الإمام أحمد بن حنبل في مسنده «ط دار المعارف» ٥ ـ ٢٧١ رقم ٣٧٢٠ عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال، علمنا خطبته الحاجة، الحمد لله نستعينه ونستهديه ونستغفره» الخ الخطبة، وانظر الحديث رقم ٣٢٧٥، ٤١١٥، ٤١١٦. وقال الأستاذ المحقق رحمه الله إن الحديث قد ذكره الترمذي في سننه وأبو داود، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، وانظر الأذكار للنووي، ص ٢٥٠، ابن ماجه ١ ـ ٦٠٩ ـ ٦١٠، وانظر تحقيق الدكتور محمد سالم للحديث المذكور في كتاب جامع الرسائل لابن تيمية، ص ١١٧ ت ٣.

(٥) في د: فنستعيذ. . . ونستعيذ.

(٦) من ساقطة في: د.

العقوبات فإن لفظ السيئات في كتاب الله يراد به ما يسوء الإنسان من الشر ويراد به الأعمال السيئة، قال الله تعالى: ﴿إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور﴾[2] ومعلوم أن شر النفس هو الأعمال السيئة فتكون سيئات الأعمال الشر والعقوبات الحاصلة بها، فيكون مستعيذاً من نوعي السيئات، الأعمال السيئة، وعقوباتها. كما في الاستعاذة المأمور بها في الصلاة «أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن فتنة المسيح الدجال»[3] فأمرنا بالاستعاذة من العذاب، عذاب الآخرة، وعذاب البرزخ، ومن سبب العذاب، ومن فتنة المحيا والممات، وفتنة المسيح الدجال، وذكر الفتنة الخاصة [بعد الفتنة العامة][4]، فتنة المسيح الدجال فإنها أعظم الفتن كما في الحديث الصحيح «ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة فتنة أعظم من فتنة المسيح الدجال»[5].

فصل

(العبد وكل مخلوق فقير إلى الله)

إذا ظهر أن العبد وكل مخلوق فقير إلى الله محتاج إليه، ليس فقيراً

---

(١) سورة آل عمران: وفي الأصل «إن تصبكم حسنة» وصحة الآية ما أثبتناه.

(٢) سورة الشورى: ٤٨.

(٣) ورد الحديث في: مسلم ٤ ـ ٢٠٧٩ (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب التعوذ من العجز والكسل وغيره) حديث رقم ٢٧٠٦، النسائي ٨ ـ ٤٢ (كتاب الاستعاذة. باب الاستعاذة من فتنة القبر) ابن ماجه ٢ ـ ١٢٦٢ (كتاب الدعاء. باب ما تعوذه منه رسول الله ﷺ). .

(٤) ما بين المعقوفين زيادة في: س.

(٥) رواه مسلم في «صحيحه» رقم (٢٩٤٦) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه. (ع).

إلى سواه فليس هو مستغنياً بنفسه ولا بغير ربه، فإن ذلك الغير فقير أيضاً محتاج إلى الله، ومن المأثور عن أبي يزيد[1] رحمه الله أنه قال: استغاثة المخلوق بالمخلوق، كاستغاثة الغريق بالغريق. وعن الشيخ أبي عبد الله القرشي أنه قال استغاثة المخلوق بالمخلوق كاستغاثة المسجون بالمسجون. وهذا تقريب وإلا فهو كاستغاثة العدم بالعدم، فإن المستغاث به إن لم يخلق الحق فيه قوة وحولاً وإلا فليس له من نفسه شيء، قال سبحانه: ﴿ من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ﴾[3] وقال تعالى: ﴿ وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ﴾[4].

واسم العبد يتناول معنيين: أحدهما: بمعنى العابد كرهاً كما قال: ﴿ إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً ﴾[5] وقال: ﴿ له أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾[6] وقال: ﴿ بديع السموات والأرض كل له قانتون ﴾[7] وقال: ﴿ ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾[8].

والثاني بمعنى العابد طوعاً وهو الذي يعبده ويستعينه، وهذا هو

---

(١) هو طيفور بن عيسى البسطامي (أبو يزيد نسبة إلى بسطام، متصوف كبير، اشتهر بالزهد والورع والعزوف عن الدنيا. ويقال إنه أول من تكلم في الفناء بمعناه الصوفي. توفي سنة ٢٦١ هـ.
انظر عنه: طبقات الصوفية، ص ٦٧- ٧٤، وفيات الأعيان ١٠ - ٢٤٠، ميزان الاعتدال، ١ - ٤٨١، حلية الأولياء، ١٠ - ٣٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٨.

(٤) سورة البقرة: ١٠٢.

(٥) سورة مريم: ٩٣.

(٦) سورة آل عمران: ٨٣.

(٧) سورة البقرة: ١١٧.

(٨) سورة الرعد: ١٥.

المذكور في قوله: ﴿ وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً ﴾[1] وقوله: ﴿ عيناً يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيراً ﴾[2] وقوله: ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾[3] وقوله: ﴿ إلا عبادك منهم المخلَصين ﴾[4] وقوله: ﴿ يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون ﴾[5] وقوله: ﴿ واذكر عبادنا إبراهيم وإسحق ويعقوب ﴾[6] وقوله: ﴿ فأَوحى إلى عبده ما أَوحى ﴾[7] وقوله: ﴿ نعم العبد إنه أوّاب ﴾[8] وقوله: ﴿ سبحان الذي أَسرى بعبده ليلاً ﴾[9] وقوله: ﴿ وأنه لما قام عبد الله يدعوه ﴾[10] وهذه العبودية قد يخلو الإنسان منها تارة. وأما الأولى فوصف لازم إذا أريد بها جريان القدر عليه وتصريف الخالق له، وقال تعالى: ﴿ أَفغير دين الله يبغون وله أَسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون ﴾[11].

وعامة السلف على أَن المراد بالإسلام استسلامهم له بالخضوع والذل، لا مجرد تصريف الرب لهم، كما في قوله: ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً ﴾[12] وهذا الخضوع والذل هو أَيضاً لازم لكل عبد لا بد له من ذلك، وإن كان قد يعرض له أَحياناً الإعراض عن ربه والاستكبار، فلا بد له عند التحقيق من الخضوع والذل له، لكن المؤمن يسلم له طوعاً فيحبه ويطيع أَمره، والكافر إنما يخضع له عن رغبة ورهبة، فإذا زال عنه ذلك أَعرض عن ربه، كما قال: ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أَو قاعداً أَوقائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأَن لم

(١) سورة الفرقان: ٦٣.
(٢) سورة الإنسان: ٦.
(٣) سورة الإسراء: ٦٥.
(٤) سورة ص: ٨٣.
(٥) سورة الزخرف: ٦٨.
(٦) سورة ص: ٤٥.
(٧) سورة النجم: ١٠.
(٨) سورة ص: ٤٤.
(٩) سورة الإسراء: ١.
(١٠) سورة الجن: ١٩.
(١١) سورة آل عمران: ٨٣.
(١٢) سورة الرعد: ١٥.

يدعنا إلى ضر مسه ﴾[1] وقال: ﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً ﴾[2].

وفقر المخلوق وعبوديته أَمر ذاتي له لا وجود له بدون ذلك، والحاجة ضرورية لكل المصنوعات المخلوقات، وبذلك هي آية[3] لخالقها وفاطرها، إذ لا قيام لها بدونه، وإنما يفترق الناس في شهود هذا الفقر والاضطرار وعزوبه عن قلوبهم، وأَيضاً: فالعبد مفتقر إلى الله من جهة أَنه معبوده الذي يحبه إجلالاً وتعظيماً، فهو غاية مطلوبه ومراده، ومنتهى همته، ولا صلاح له إلا بهذا.

«المحبوب لذاته هو الله»

وأَصل الحركات الحب، والذي يستحق المحبة لذاته هو الله، فكل من أَحب مع الله شيئاً فهو مشرك، وحبه فساد، وإنما الحب الصالح النافع حب الله، والحب لله، والإنسان فقير إلى الله من جهة عبادته له، ومن جهة استعانته به. بالاستسلام[4] والانقياد لمن أَنت إليه فقير وهو ربك وإلهك، وهذا العمل هو[5] أَمر فطري ضروري، فإن النفوس تعلم فقرها إلى خالقها وتذل لمن افتقرت إليه، وغناه من الصمدية التي انفرد بها، فإنه يسأَله من في السموات والأرض، وهو شهود الربوبية بالاستعانة والتوكل والدعاءِ والسؤال، ثم هذا لا يكفيها حتى تعلم ما يصلحها من العلم والعمل، وذلك هو عبادته والإنابة إليه، فإن العبد إنما خلق لعبادة ربه، فصلاحه وكماله ولذته وفرحه وسروره في أَن يعبد ربه وينيب إليه[6] وذلك قدر زائد على مسأَلته والافتقار إليه، فإن جميع الكائنات حادثة بمشيئة الله،

---

(١) سورة يونس: ١٢.
(٢) سورة الإسراء: ٦٧.
(٣) في س: أنها.
(٤) في س: للاستسلام.
(٥) هو: ساقطة من: س.
(٦) إليه: ساقطة من: د.

قائمة بقدرته وكلمته، محتاجة إليه فقيرة إليه مسلمة له طوعاً وكرهاً، فإذا شهد العبد ذلك وأَسلم له وخضع، فقد آمن بربوبيته ورأى حاجته وفقره إليه، وصار سائلاً له متوكلاً عليه، مستعيناً به، إما بحاله وإما بمقاله بخلاف المستكبر عنه المعرض عن مسأَلته.

(أنواع مسألة العبد لربه)

ثم هذا المستعين به السائل له، إما أَن يسأَل ما هو مأمور به، أَو ما هو منهي عنه، أَو ما هو مباح له.

فالأَول حال المؤمنين السعداءِ الذين حالهم ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾.

والثاني حال الكفار والفساق والعصاة، الذين فيهم إيمان به وإن كانوا كفاراً كما قال ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾[1] فهم مؤمنون بربوبيته، مشركون في عبادته، كما قال النبي ﷺ لحصين الخزاعي: «يا حصين كم تعبد؟...

قال: سبعة آلهة، ستة في الأرض وواحداً في السماءِ.

قال: فمن الذي لرغبتك ورهبتك؟.

قال الذي في السماءِ.

قال: أَسلم حتى أُعلمك كلمة ينفعك الله تعالى بها، فأسلم فقال: قل: اللهم أَلهمني رشدي وقني شر نفسي»[2] رواه أَحمد وغيره. ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿ وإذا سأَلك عبادي عني فإني قريب أُجيب دعوة الداعِ

(١) سورة يوسف: ١٠٦.

(٢) رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده ٦/٣٥٤.

إذا دعانِ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ﴾[1] أَخبر سبحانه أَنه قريب من عباده، يجيب دعوة الداعي إذا دعاه. فهذا إخبار عن ربوبيته لهم، وإن كانوا مع ذلك كفاراً من وجه آخر، وفُسَّاقاً أو عُصاةً، قال تعالى: ﴿ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه فلما نجاكم إلى البر أعرضتم وكان الإنسان كفوراً ﴾[2] وقال تعالى: ﴿ وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أَو قاعداً أَو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأَن لم يدعنا إلى ضر مسَّه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون ﴾[3] ونظائره في القرآن كثيرة.

ثم أَمرهم بأَمرين فقال: فليستجيبوا لي، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون.

والثاني: الإيمان بربوبيته وأُلوهيته وأَنه ربهم وإلهم، ولهذا قيل: إجابة الدعاء تكون عن صحة الاعتقاد، وعن كمال الطاعة، لأَنه عقب آية الدعاءِ بقوله ﴿ فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ﴾.

والطاعة والعبادة هي مصلحة العبد التي فيها سعادته ونجاته، وأَما إجابة دعائه وإعطاؤه سؤله، فقد يكون منفعة وقد يكون مضرة. قال تعالى: ﴿ ويدعو الإنسان بالشر دعاءَه بالخير وكان الإنسان عجولاً ﴾[4] وقال تعالى: ﴿ ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أَجلهم ﴾[5] وقال تعالى عن المشركين: ﴿ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحقَّ من عندك، فأَمطر علينا حجارة من السماءِ أَو ائتنا بعذاب أَليم ﴾[6] وقال: ﴿ إن تستفتحوا فقد جاءَكم الفتح وإن تنتهوا فهو خير لكم ﴾[7]

(١) سورة البقرة: ١٨٦.
(٢) سورة الإسراء: ٦٧.
(٣) سورة يونس: ١٢.
(٤) سورة الإسراء: ١١.
(٥) سورة يونس: ١١.
(٦) سورة الأنفال: ٣٢.
(٧) سورة الأنفال: ١٩.

وقال: ﴿ ادعوا ربكم تضرعاً وخُفية إنه لا يحب المعتدين ﴾[1] وقال: ﴿ واتل عليهم نبأَ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأَتبعه الشيطان فكان من الغاوين * ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه ﴾[2] الآية، وقال: ﴿ فمن حاجَّك فيه من بعد ما جاءَك من العلم فقل تعالوا نَدْعُ أبناءَنا وأَبناءَكم ونساءَنا ونساءَكم وأَنفسنا وأَنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ﴾[3] وقال النبي ﷺ لما دخل على أهل جابر[4] فقال: «لا تدعوا على أَنفسكم إلا بخير فإن الملائكة يؤمِّنون على ما تقولون»[5].

فصـــل

فالعبد كما أَنه فقير إلى الله دائماً في إعانته وإجابة دعوته وإعطاء سؤاله وقضاء حاجته، فهو فقير إليه في أَن يعلم ما يصلحه وما هو الذي يقصده ويريده، وهذا هو الأمر والنهي والشريعة، وإلا إذا قضيت حاجته التي طلبها وأَرادها ولم تكن مصلحة له، كان ذلك ضرراً عليه. وإن كان في الحال له فيه لذة[6] ومنفعة، فالاعتبار بالمنفعة الخالصة أَو الراجحة، وهذا قد عرَّفه الله عبادَهُ برسله وكتبه، علَّموهم وزكوهم وأَمروهم بما ينفعهم ونهوهم عما يضرهم. وبينوا لهم أَن مطلوبهم ومقصودهم ومعبودهم يجب أَن يكون هو وحده لا شريك له. كما أَنه هو ربهم وخالقهم، وأَنهم إن تركوا عبادته أَو أَشركوا به غيره خسروا خسراناً مبيناً، وضلوا ضلالاً بعيداً. وكان ما أُوتوه من قوة ومعرفة وجاهٍ ومالٍ وغير ذلك. وإن كانوا فيه

---

(١) سورة الأعراف: ٥٥.

(٢) سورة الأعراف: ١٧٥.

(٣) سورة آل عمران: ٦١.

(٤) صوابه: لما دخل على أبي سلمة وقد شق بصره فأغمضه. (ع).

(٥) ورد الحديث في مسلم ٢ - ٦٣٤ «كتاب الجنائز. باب إغماض الميت والدعاء له إذا حضر» حديث رقم ٢٩٠.

(٦) في د: وإن كان في الحال له في لذة.

فقراءَ إلى الله مستعينين به عليه. مقرين بربوبيته، فإنه ضرر عليهم ولهم بئس المصير وسوء الدار.

وهذا هو الذي تعلق به الأمر الديني الشرعي [والإرادة الدينية الشرعية، كما تعلق بالأولى الأمر الكوني القدري][(١)] والإرادة الكونية القدرية، والله سبحانه قد أنعم على المؤمنين بالإعانة والهداية فإنه بين لهم هداهم بإرسال الرسل وإنزال الكتب، وأعانهم على اتباع ذلك علماً وعملاً، كما من عليهم وعلى سائر الخلق بأن خلقهم ورزقهم وعافاهم، ومنَّ على أكثر الخلق بأن عرفهم ربوبيته لهم وحاجتهم إليه، وأَعطاهم سؤالهم وأَجاب دعاءَهم قال تعالى: ﴿يسأَله من في السموات والأَرض كل يوم هو في شأن﴾[(٢)] فكل أَهل السموات والأَرض يسأَلونه فصارت الدرجات الأربعة.

قوم لم يعبدوه ولم يستعينوه، وقد خلقهم ورزقهم وعافاهم.

وقوم استعانوا فأَعانهم ولم يعبدوه.

وقوم طلبوا عبادته وطاعته ولم يستعينوه ولم يتوكلوا عليه.

والصنف الرابع الذين عبدوه واستعانوه فأَعانهم على عبادته وطاعته، وهؤلاءِ هم الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد بين سبحانه، ما خص به المؤمنين في قوله: ﴿ حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أُولئك هم الراشدون ﴾[(٣)] والحمد لله رب العالمين وصلى الله على أَفضل المرسلين محمد وآله وصحبه أَجمعين[(٤)].

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادة في: س.

(٢) سورة الرحمن: ٢٩.

(٣) سورة الحجرات: ٧.

(٤) إلى هنا انتهت نسخة دار الكتب والتكملة من نسخة س.

قال شيخ الإسلام

أبو العباس أحمد بن تيمية رحمه الله تعالى

فصـــل(*)

والعبد مضطر دائماً إلى أن يهديه الله الصراط المستقيم. فهو مضطر إلى مقصود هذا الدعاء، فإنه لا نجاة من العذاب ولا وصول إلى السعادة إلا بهذه الهداية، فمن فاته، فهو إما من المغضوب عليهم، وإما من الضالين، وهذا الهدى لا يحصل إلا بهدي الله، وهذه الآية مما يبين فساد مذهب القدرية.

وأما سؤال من يقول فقد هداهم فلا حاجة بهم إلى السؤال، وجواب من أجابه بأَن المطلوب دوامها، كلام من لم يعرف حقيقة الأسباب، وما أمر الله به؛ فإن (الصراط المستقيم) أن يفعل العبد في كل وقت ما أمر به في ذلك الوقت من علم وعمل، ولا يفعل ما نهي عنه، وهذا يحتاج في كل وقت إلى أَن يعلم ويعمل ما أمر به في ذلك الوقت وما نهي عنه، وإلى أَن يحصل له إرادة جازمة لفعل المأمور، وكراهة جازمة لترك المحظور، فهذا العلم المفصل والإرادة المفصلة لا يتصور أَن تحصل للعبد في وقت واحد، بل كل وقت يحتاج إلى أن يجعل الله في قلبه من العلوم والإرادات ما يهتدي به في ذلك الصراط المستقيم.

(*) هذا الفصل بأكمله سقط من: د.

نعم! حصل له هدى مجمل بأن القرآن حق، والرسول حق، ودين الإسلام حق، وذلك حق؛ ولكن هذا المجمل لا يغنيه إن لم يحصل له هدى مفصل في كل ما يأتيه ويذره من الجزئيات التي يحار فيها أكثر عقول الخلق، ويغلب الهوى والشهوات أَكثر عقولهم لغلبة الشهوات والشبهات عليهم.

والإنسان خلق ظلوماً جهولاً، فالأصل فيه عدم العلم وميله إلى ما يهواه من الشر، فيحتاج دائماً إلى علم مفصل يزول به جهله، وعدل في محبته وبغضه، ورضاه وغضبه، وفعله وتركه، وإعطائه ومنعه وأَكله وشربه، نومه ويقظته، فكل ما يقوله ويعمله يحتاج فيه إلى علم ينافي جهله، وعدل ينافي ظلمه، فإن لم يمن الله عليه بالعلم المفصل والعدل المفصل، وإلّا كان فيه من الجهل والظلم ما يخرج به عن الصراط المستقيم، وقد قال تعالى لنبيه ﷺ بعد صلح الحديبية وبيعة الرضوان: ﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ﴾[1] إلى قوله تعالى: ﴿ ويهديك صراطاً مستقيماً ﴾ فإذا كان هذه حاله في آخر حياته أو قريباً منها فكيف حال غيره.

و﴿ الصراط المستقيم ﴾ قد فسر بالقرآن، وبالإسلام وطريق العبودية، وكل هذا حق، فهو موصوف بهذا وبغيره، فـ «القرآن» مشتمل على مهمات وأمور دقيقة، ونواهٍ وأَخبار وقصص وغير ذلك إن لم يهد الله العبد إليها فهو جاهل بها ضال عنها، وكذلك «الإسلام» وما اشتمل عليه من المكارم والطاعات والخصال المحمودة، وكذلك «العبادة وما اشتملت عليه».

فحاجة العبد إلى سؤال هذه الهداية ضرورية في سعادته ونجاته وفلاحه، بخلاف حاجته إلى الرزق والنصر فإن الله يرزقه، فإذا انقطع

---

(١) (أول سورة الفتح).

رزقه مات، والموت لا بد منه، فإذا كان من أَهلِ الهدى به كان سعيداً قبل الموت وبعده،وكان الموت موصلاً إلى السعادة الأبدية.

وكذلك النصر إذا قدر أَنه غلب حتى قتل فإنه يموت شهيداً وكان القتل من تمام النعمة، فتبين أَن الحاجة إلى الهدى أَعظم من الحاجة إلى النصر والرزق: بل لا نسبة بينهما، لأَنه إذا هدي كان من المتقين ﴿ ومن يتق الله يجعل له مخرجاً، ويرزقه من حيث لا يحتسب ﴾[1] وكان ممن ينصر الله ورسوله، ومن نصر الله نصره الله، وكان من جند الله، وهم الغالبون، ولهذا كان هذا الدعاء هو المفروض.

و(أيضاً) فإنه يتضمن الرزق والنصر، لأَنه إذا هدي، ثم أَمر وهدى غيره بقوله وفعله ورؤيته، فالهدى التام أَعظم ما يحصل به الرزق والنصر، فتبين أن هذا الدعاء جامع لكل مطلوب، وهذا مما يبين لك أَن غير الفاتحة لا يقوم مقامها، وأَن فضلها على غيرها من الكلام أَعظم من فضل الركوع والسجود على سائر أَفعال الخضوع، فإذا تعينت الأفعال فهذا القول أَولى والله أَعلم.

وصلى الله على نبيه محمد وسلم تسليماً كثيراً

(تم بحمد الله وعونه)

---

(١) سورة الطلاق: ٢، ٣.

الفهرس

(أ) فهرس المقدمات

(ب) فهرس كتاب التوحيد